:WEITES STÜCK DER NEUEN ST
DER THEOLOGIE UND DER KIRCH
: : : : : N. BONWETSCH UND

AFRAH

SEINE PERSON UND SE
DES CHRISTE

EIN BEITR
ZUR
GESCHICHTE DER KI

VON
PAUL SCH
LIC. THEOL

1907
BERLIN. TROWITZS

EUEN STUDIEN ZUR GESCHICHTE
ER KIRCHE, HERAUSGEGEBEN VON
SCH UND **R. SEEBERG** : : : : :

RAHAT

ND SEIN VERSTÄNDNIS
HRISTENTUMS

N BEITRAG
ZUR
ER KIRCHE IM OSTEN

VON
L SCHWEN
LIC. THEOL.

1907
OWITZSCH & SOHN

NEUE STUDIEN

ZUR

GESCHICHTE DER THEOLOGIE

UND DER KIRCHE

HERAUSGEGEBEN

VON

N. BONWETSCH GÖTTINGEN UND **R. SEEBERG** BERLIN

ZWEITES STÜCK

BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1907

AFRAHAT

SEINE PERSON UND SEIN VERSTÄNDNIS DES CHRISTENTUMS

EIN BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DER KIRCHE IM OSTEN

VON

PAUL SCHWEN

LIC. THEOL.

BERLIN

TROWITZSCH & SOHN

1907

MEINEM LIEBEN GROSSVATER

GOTTLOB IMMANUEL SCHWEN

P. EM.

ZUM NEUNZIGSTEN GEBURTSTAGE

IN VEREHRUNG, LIEBE UND DANKBARKEIT

GEWIDMET.

Inhaltsverzeichnis.

III. Teil: Das Christentum Afrahats.

Vorbemerkung.

Zitieren konnte ich weder nach den Paragraphen der Ausgaben Antonelli, Wright, Bert, da sie viel zu lang sind, auch für die letzten vier Abhandlungen versagen, noch nach denen Parisots, die Gwynn übernommen zu haben scheint, da sie für die letzte Abhandlung nicht vorliegen und ebenfalls zum Teil sehr lang sind (vgl. XIV § 43, VI § 1). Der erstgenannte Grund schloß auch die Anführung nach Seiten und Zahlen bei Parisot aus, die wegen der Zeilenzählung und der Nähe von Text und Übersetzung sehr bequem wäre; zudem ist Parisots Übersetzung korrekter als die Berts (was keinen Vorwurf gegen Bert in sich schließt, der als erster Übersetzer gleich recht Gutes geleistet hat). Seiten und Zeilen der Wrightschen Ausgabe zu nennen, hätte nur für solche Sinn, die des Syrischen kundig sind. Wright und Bert stets nebeneinander angeführt hätten den Text mit Zahlen überlastet. So habe ich mich auf Berts Übersetzung beschränkt; leider zählt sie die Zeilen nicht und fügt die Seitenzahlen des Grundtextes nicht bei. Letzterem Übelstande tragen die Tabellen am Schlusse des Buches Rechnung. Es bedeuten also:

Doppelzahlen ohne weiteren Zusatz: Seite und Zeile bei Bert;
römische Zahlen „ „ „ : die Abhandlung bei Wright, Bert etc., event. mit Zusatz des §;
Verfassernamen das im Literaturverzeichnis angeführte Werk des betreffenden Autors, event. mit Zusatz der Seite und Zeile.
Zu den Abkürzungen vgl. Literaturverzeichnis und die Liste auf Seite 147.
NT Apokryphen und apostolische Väter nach Kapitel und Vers bei Hennecke.

Nach Abschluß des Drucks erhielt ich durch Herrn Professor D. Nestle in Maulbronn noch Kunde von folgenden Aufsätzen, die ich zur Ergänzung der Literaturübersicht noch aufführe. Vollständigkeit wurde in dieser übrigens nur für Afrahat, nicht für alle berührten Fragen, wie Symbol-, Kanon-, Mönchsgeschichte, angestrebt.

The Journal of Theological Studies, London, Band VI, 522—539: R. H. Connolly, Aphraates and Monasticism. VII, 10—15: F. C. Burkitt, Aphraates and Monasticism, a reply. VIII, 41—48: R. H. Connolly, St. Ephraim and Encratism; — Burkitts EEC, deutsch von Preuschen. (Urchristentum im Orient, Tübingen 1907.)

Auch hier sei allen denen Dank gesagt, die meine Arbeit gefördert haben.

Borna bei Chemnitz, im Februar 1907.

Schwen.

I. TEIL

LEBEN UND SCHRIFTEN AFRAHATS

Kapitel I.

Biographisches.

1. Zeit, Ort und Stand des Verfassers.

a) Nach seinen Schriften.

Unter dem Namen des „persischen Weisen“ 165_{22}, 368_{20}, 418_{5} — an erster Stelle nur in Handschrift B, an zweiter nur in A — besitzen wir 23 Abhandlungen in syrischer Sprache. Dazu gehört der Brief eines Anonymus, der dem Verfasser zu seiner Unternehmung die erste Anregung gegeben hat. Der Anfang fehlt, doch läßt er sich aus der armenischen Übersetzung ergänzen, die ihn fälschlicherweise dem Gregorius Illuminator zuschreibt.

Man erfährt aus den Abhandlungen nur wenig über den Verfasser. Das ist Absicht 367_{34}; es kommt ihm wesentlich darauf an, durch den Inhalt zu wirken, die Person kann dahinter zurücktreten. Am wichtigsten unter diesen seltenen persönlichen Notizen sind die Jahrzahlen, die er mehrfach zur Datierung der Schriften eingefügt hat. Danach hat er den 1.—10. Brief im Jahre 648 der seleukidischen Ära, das ist 337 p. Chr. geschrieben 74_{5}, 366_{18}, den 11.—22. im Jahre 655 p. Al. = 344 p. Chr. 258_{23}, 332_{32}, 366_{20}, XXIII endlich im Jahre 656 p. Al. = 345 p. Chr. 417_{25}. Als weitere Bestimmungen finden wir Regierungsjahre des Königs Schabur das fünfunddreißigste 258_{24}, 366_{22} und sechsunddreißigste 417_{26}; endlich Jahre der Verfolgung 417_{28} angegeben[1]).

Die richtige Überlieferung dieser Zahlen wird durch die An-

[1]) Dagegen führen die Zahlen 82_{11} ff. nicht auf die Gegenwart des Schriftstellers, sondern um ungefähr hundert Jahre früher.

führung im Brief Georgs (Bert XXXIX ff.) gestützt. Somit ist es der älteste vollständig erhaltene syrische Schriftsteller, den wir vor uns haben. Dafür sprechen denn auch eine Anzahl altertümlicher Züge, die sich im Verlauf unserer Untersuchung herausstellen werden.

Seine Wohnung lag in dem syrisch sprechenden Teil von Persien. Auf das neupersische Reich weist nicht bloß sein Ehrenname „der persische Weise", sondern auch seine Datierung nach den Regierungsjahren des persischen Königs und die Art, wie er von den Verfolgungen in Persien spricht, vgl. V, XXI, XXIII. Auf den syrisch redenden Teil des Landes läßt seine glänzende syrische Schreibweise schließen, und daß er beim Empfänger die Kenntnis des Syrischen ohne weiteres voraussetzt. Genaueres aber geben seine Schriften nicht an. Denn seine Teilnahme an einer Synode, die nach Seleucia und Ktesiphon schreibt, sagt auch nicht mehr[1]).

---

[1]) Etwas Näheres über diese Synode wissen wir nicht. Das „Buch der Synhados" beginnt ein Jahrhundert später. Die von Assemani BO I 558 angenommene Deutung auf das Schisma des Papa von Seleucia ist nicht haltbar, da Papa spätestens 335 p. Chr. gestorben ist, die Synode aber erst 344 p. Chr. 258 23 abgehalten wurde. Auch hat sie nicht in Seleucia oder Ktesiphon getagt, sondern das Schreiben ist an die Christen daselbst gerichtet. Über die Ursache der Synode sagt Sasse pg. 14 Anm. 1 sehr richtig: „aus dem Schreiben ersieht man nur, daß unter den Klerikern jener Zeit Habsucht, Amtserschleichung, Amtsversäumnis, Zwistigkeiten und Streit eingerissen waren." Bert pg. 214 Anm. 2 findet aber noch einen anderen Grund: ein christlicher Fürst oder Satrap hat sich der Königsmacht in seiner Vaterstadt bemächtigt und benutzt seine Gewalt, seine Untertanen zu drücken und zu quälen. Das ist aber nur ein Mißverständnis; der Satz im Texte 214 6: „es wurde bei euch einer unserer Brüder gefunden, der sich die Krone aufsetzte, und da man ihn nicht anerkannte, von auswärtigen Königen sich Ketten und Banden borgte und damit die Einwohner vergewaltigt hat" — dieser Satz ist meines Erachtens nur ein Bild für das gewaltsame Verfahren eines Priesters, der aus persönlichen Gründen mit Exkommunikation vorgeht; ebenso 215 17 ff., wo dann der große König nicht dem Perserkönig, sondern Gott entspricht. Das wird schon dadurch bewiesen, daß sonst in dem Schreiben, wo speziell geredet ist, nur von den Verschuldungen und Pflichten der Priester, nicht aber von denen der Fürsten gesprochen wird, 221 26 ff., 223 16 ff., 226 35, 229 26 ff. Das „Fesseln" wird 230 34, 233 9 ausdrücklich den Priestern vorgeworfen, und 252 19 ff. 30 sind die Ketten auf Exkommunikation gedeutet. Die stellenweis verwendete Anrede an einen Einzelnen (232 14) ist

Von seinem Leben erfahren wir nur, daß er Asket 96_{36}, unverheiratet war. Auch 127_{31}, 290_{4}, 297_{33} spricht er von sich als einem der Männer, die freiwillig in der Jungfräulichkeit und Heiligkeit (קדישותא fast immer sexuell) stehen. Doch wird nicht ganz deutlich, welches von beiden er als seinen Zustand bezeichnet, d. h. ob er ganz ehelos war oder in getrennter Ehe lebte (vgl. darüber Seite 131 f). Ferner läßt die Erwähnung von Klerikern, die er selbst ordiniert hat 229_{29} [1]), darauf schließen, daß er der höheren Geistlichkeit angehörte. Die Tatsache, daß das Schreiben einer Synode unter seine Schriften an der richtigen Stelle im Alphabet eingereiht ist, daß also eine Synode ihn unter ziemlich großer Vollmacht mit der Ausarbeitung ihrer Beschlüsse betraut hat, weist auf sehr hohen Rang oder großes persönliches Ansehen als Schriftsteller in seinem Gebiete. Einen gleichen Eindruck macht in dem Brief an die Hirten (X) und im Synodalschreiben (XIV) der Ton der Stellen, in denen er sich ermahnend oder tadelnd an die Priester wendet [2]).

Soviel entnahm über die äußeren Lebensverhältnisse des persischen Weisen bereits Georg der Araberbischof, dessen Brief an den Presbyter Jesu mehrfach syrisch und in Übersetzung (nebeneinander gestellt bei Forget 8 ff.) herausgegeben ist. Weiteres war auch ihm nicht bekannt. Einige andere Angaben, die man ihm gemacht hatte, läßt er in der Schwebe, wie die, daß jener in Nisibis gewohnt habe (Bert $XXXIX_{23}$); wieder anderen widerspricht er aufs entschiedenste, wie der, daß der persische Weise ein Schüler des Efräm gewesen sei, ib. $_{25}$ ff.

b) Nach anderen Quellen.

Mit großem Fleiße hat nun Wright noch einige Angaben aus späteren syrischen Schriftstellern und Randnotizen aus den

wohl nur rhetorische Form. Es handelt sich um den Mißbrauch der Amtsgewalt bei vielen, die 241_{30} ff. nicht eben sanft angefaßt werden. Die Adressaten freilich sind ausgenommen 243_{29} ff.

[1]) Wenn die Übersetzung des מן mit ab auctoris richtig ist, was Forget bezweifelt, der es partitiv nimmt pg. 101.

[2]) Parisot findet ein Zeugnis seines priesterlichen Standes auch 230_{13}, wo der Grundtext lautet: „und ich bin fürwahr mächtig“ (ושליט אנא לם), was er dann deutet „auch ich habe die Gewalt“, wie sie nämlich. Aber der Sinn der Stelle ist dunkel.

Handschriften über den persischen Weisen zusammengetragen. Man findet sie bei ihm preface § 1, 2, 5 und von da abgedruckt und zum Teil vervollständigt bei Sasse, Forget, Bert, Parisot, auch in Übersetzung, so daß die nochmalige Wiedergabe unnötig ist. Das Ergebnis ist auch hier gering. Zunächst erfahren wir aus vier Randstellen dreier Handschriften, daß unser Verfasser den Namen Jakob getragen hat (Parisot XII). Wright (pr. 8), der nur eine davon anführt, bezweifelt dies, und vermutet, daß schon hier die spätere Verwechslung mit Jakob von Nisibis vorliegt. Doch abgesehen davon, daß diese Notiz sich eben nicht, wie Wright damals meinte, bloß in einer, sondern in drei Handschriften findet, so ist schon jene Verwechslung viel schwerer verständlich, wenn nicht die Gleichheit des Namens den Anlaß dazu gegeben hat. Ferner enthalten zwei dieser Randstellen den Namen Afrahat (אפרהט), den man auch in den kurzen Angaben des Barbahlul, Barsinäus und Ebedjesu trifft, während Barhebräus ihn in der einen Stelle nur als den persischen Weisen bezeichnet[1]), in der anderen sich der moderneren Namensform Farhaad (פרהאד) bedient[2]). Wir bekommen einige Angaben über Zeit und Schriften unseres Autors, die aber nur zur Identifizierung dienen können, ohne unsere Kenntnis zu erweitern. Das Letztere geschieht einzig durch die Mitteilung einer schon zweimal benutzten Randbemerkung, dem (von Parisot im Faksimile auf der Tafel nach pg. LXXX wiedergegebenen) Titel der Handschrift C, daß Jakob Afrahat Bischof (חסיא) von Mar Matthaj (bei Mossul) gewesen sei. Man deutet dies meist so, daß er Bischof war — auf solchen Rang weist ja auch der Inhalt seiner Briefe — und daß er zugleich die Stellung eines Abtes im Matthäuskloster inne hatte. Die Möglichkeit einer solchen Kombination, die Weingarten bezweifelt hatte, haben Ryssel ThLZ 1885 16 und Zahn FGK II 281 ff. an zahlreichen Beispielen nachgewiesen. Dagegen ist sehr fraglich, ob zu jener frühen Zeit das Mönchtum bereits eine solche Entwicklung hinter sich hatte, daß man von Kloster und Abt sprechen

[1]) Buzitis ist ein anderer, cf. Sasse pg. 6, Anm. 5, Bert XXIV, Parisot XI.

[2]) Das Verhältnis der beiden Namen Jakob und Afrahat (Farhaad) zu einander ist nicht bekannt. Vielleicht war der eine sein heidnischer, der andre sein christlicher Name; oder der eine sein bürgerlicher, der andere sein Amts- (Kleriker-)Name.

kann. Diese Auffassung wird ja auch durch den Wortlaut der Notiz nicht notwendig verlangt; es genügt anzunehmen, daß der Bischof oder oberste Bischof des syrischen Persiens, vielleicht zugleich als Leiter einer Asketengemeinschaft, seine Wohnung an dem Orte des späteren Matthäusklosters hatte. Vielleicht ist auch einer so späten Nachricht[1]) gegenüber ein gewisses Mißtrauen erlaubt, wenn schon der übrige Inhalt des Sammelbandes auf Lokaltradition von Mar Matthaj deutet.

2. Identifikationen.

a) Jakob.

So ist unsere Kenntnis über die Person und das Leben des persischen Weisen äußerst dürftig. Das würde nicht der Fall sein, wenn wir ihn mit einem der vielen Jakob oder Afrahat jener Zeit identifizieren könnten. Wright pr. 7, Bert IX f., Parisot XIII, Zahn FGK I_{41} haben eine solche Annahme abgewiesen. E. Nestle dagegen nimmt auf Grund einer vermeintlich neuen Quelle in RE³ I_{611} unseren Afrahat mit dem Jakob der Biographie des Julianus Saba in Bedjan, acta martyrum et sanctorum VI. Bd. S. 386 und dem Aphraates des Theodoret hist. eccl. IV, 23 f., hist. rel. 8 Mgr. 82_{1185} f., $_{1368}$ ff. zusammen; von Schubert KG³ I, S. 499 f. ist ihm darin gefolgt. Übersehen ist dabei, daß die Vita des Julianus Saba bei Bedjan a. a. O. nur die syrische Übersetzung des entsprechenden Abschnitts aus Theodorets hist. rel. Mgr. 82_{1305} ff. ist[2]).

Die Jakob betreffende Stelle lautet Mgr. $82_{1309\,c}$ (Bedjan

[1]) Handschrift C stammt aus dem Jahre 1364, ist also vom Verfasser über 1000 Jahre entfernt.

[2]) Die umgekehrte Vermutung, daß wir im syrischen Exemplare Theodorets Quelle vor uns haben, ist mir aus zwei Gründen nicht wahrscheinlich 1. weil im Anfang das syrische Wort סבא, Greis, noch einmal durch קשישא, alt, übersetzt ist, was nur dann Sinn hat, wenn eine solche Übersetzung schon vorher im griechischen Texte stand, vgl. Marc. 15_{34} in Pesch; 2. weil an zwei Stellen (370 o. und am Schluß) auf die bei Theodoret folgende Biographie verwiesen ist. — Die der syrischen Übersetzung beigefügte Bemerkung, die Biographie stamme von Efräm, steht auch Sozom. hist. eccl. III 14; auch Hallier TU IX 1, S. 100, 9 erwähnt eine Vita des Julianus in den opera graeca des Efräm, tom. II, vorne. Wie mir aber ein Freund mitteilt, findet sich dort eine solche nicht.

VI, 386) folgendermaßen[1]: „Es pflegte aber der Alte [der selige Saba] einen von den Angeseheneren als Genossen seines Gottesdienstes mitzunehmen. Es begleitete ihn aber häufiger ein Mann, der Abstammung nach ein Perser, von Ansehen groß und bewundernswert, doch staunenswerter noch geistlich (τὴν ψυχήν) als körperlich begabt, Jakob mit Namen, der nach jenes Tode [nach dem Tode des Seligen] in aller Tüchtigkeit sich auszeichnete, bekannt und angesehen war, nicht allein bei denen, die dort waren, sondern auch in den syrischen Hörsälen [unter den Weisen Syriens], in denen [wie] er auch starb, wie es heißt, nach einem Leben von 104 Jahren." Nun folgt eine wenig geistreiche Wundergeschichte. Die schon von Bedjan, avant-propos IX, vollzogene Identifikation dieses Jakob mit unserem Autor stützt sich 1. auf die Gleichheit des Namens, 2. auf die persische Herkunft beider, 3. auf die Notiz der Biographie, daß er in Syrien Ansehen erlangt habe, 4. auf die Angabe, er habe zu den Weisen Syriens gehört, dies indes nur im Syrischen. Dem stehen jedoch chronologische Bedenken entgegen. Der Jakob der Vita ist offenbar ein junger Mann, keinesfalls ein ehemaliger hoher Kleriker des östlichen Syriens. Das Zusammensein mit Julianus Saba kann also nicht nach Abfassung unserer Schriften, nach 345 n. Chr., stattgefunden haben; wir müßten es erheblich früher, um 310, ansetzen. Dem widerspricht anderseits, daß Julianus Saba, der schon zur Zeit der Anekdote als bejahrt erscheint, noch die Vertreibung des Meletius aus Antiochia im Jahre 365 erlebt und überlebt (Theod. hist. rel. 1321 B); nach dem Chronikon von Edessa[2]) ist er 367 n. Chr. gestorben. Einen ganz zwingenden Gegengrund würde das freilich nicht abgeben, wenn man nämlich das Alter des Julianus bei seinem Zusammensein mit Jakob auf etwa fünfundvierzig Jahre ansetzen will, so daß er unter Valens die Neunzig bereits weit überschritten hätte. Der Beiname Saba, der Alte, wäre dann aus seiner späteren Zeit in jene frühere Legende zurückgetragen. Jedenfalls aber hätte diese erste Periode seines Lebens nicht die geringste Spur in den uns vorliegenden Schriften Afrahats hinterlassen.

---

[1]) In Klammern [ ] die Abweichungen des syrischen Textes.
[2]) Nr. XXVIII (TU IX, 1. pg. 100 3. 149 1.)

b) Afrahat.

Dagegen scheint mir gerade, wenn man doch die beiden Jakob identifiziert, eine weitere Ineinssetzung mit dem Aphraates des Theodoret (h. r. VIII 1367 ff.) unmöglich. Denn die Lebensbeschreibung des Julianus, die jenen Abschnitt über den Perser Jakob enthält, erwähnt auch diesen Aphraates 1317 D. Es werden da genannt: „die göttlichen und seligen Männer, Flavian und Diodor, Angehörige des Priesterstandes, und Vorsteher des frommen Volkes und Aphraates, dessen Lebensbeschreibung ich euch besonders, so Gott will, erzählen werde.“ Wäre dieser Aphraates derselbe wie jener Jakob, so dürfte man wohl außer der Vor- eine Rückverweisung erwarten [1]. Eine Zusammenschließung der drei Personen, die E. Nestle und von Schubert vollzogen haben, ist also ebenso unwahrscheinlich, wie die des Jakob der Julianbiographie allein mit unserem Autor.

Es bliebe noch die dritte Kombination, die der beiden Afrahat. Sie findet sich in der Cyclopaedia of names, by Benj. E. Smith, London 1894 s. v. Aphraates [2]. Aber die Erzählung der Aphraatesbiographie, Mgr. 82_{1367} ff. paßt schlecht zu dem, was wir vom persischen Weisen wissen. In der persischen Abkunft zwar stimmen beide überein. Auch das Heidentum der Eltern könnte beiden gemeinsam sein, wenn schon die von Parisot XIV unter 3 angeführten Stellen 38_{25}, 277_{22}, 284_{33} notwendig nur die Zugehörigkeit zu einer heidenchristlichen Gemeinde, nicht den persönlichen Übertritt vom Heidentum beweisen [3]. Aber wie sollte es auf den angesehenen Bischof und Schriftsteller des syrischen Persiens

---

[1]) In der syrischen Übersetzung ist die Erwähnung des Aphraates seltsam verwischt. Es heißt da 396 u.: „Flavian und Diodor .... und auch laufend mit ihnen jener, über dessen Lebensweise ich weiter unten berichten will.“ Es ist klar, daß hier nicht ein Anonymus erwähnt wird, sondern daß man die beiden Worte „auch laufend“ ואף רהט zusammenlesen muß ואפרהט, wie ja auch im griechischen Texte steht.

[2]) Aphraates (af — rä'tēz), Jacob. Lived in the 4th century. One of the fathers of the Syrian church, surnamed „the Persian Sage“. After his conversion he lived in Edessa and later in Antioch. He was an opponent of Arianism, and is the author of a collection of homilies.

[3]) An der zuletzt genannten Stelle würde טעיותא übrigens genauer durch „Irrtum“ statt durch „Heidentum“ übersetzt.

passen: „er sei zuerst zur Anbetung in Nachahmung seiner Vorfahren, der Magier, gelaufen, dann habe er in seinem Abscheu gegen die Gottlosigkeit seiner Landsleute das Ausland der Heimat vorgezogen, Edessa erreicht u. s. f.“? Denn hiernach scheint doch dieser Aphraates unmittelbar nach seiner Bekehrung von Persien nach Edessa gekommen zu sein, ohne daß ein langes Schriftstudium und eine erfolgreiche literarische wie kirchliche Tätigkeit zwischen der Bekehrung und der Auswanderung gelegen hätte, wie man bei der Identifikation beider Afrahat annehmen müßte. Überdies ist die Frage relativ gleichgültig, zumal für unser Thema. Denn die Anekdoten, die Theodoret von jenem Jakob und von Aphraates erzählt, sind sämtlich nicht geeignet, die Persönlichkeit und die christlichen Gedanken des persischen Weisen in helleres Licht zu setzen. Andere Zusammenstellungen würden wohl ebensowenig Wert haben. Nur dem Versuch von Nestle, der den persischen Weisen (außer den erwähnten Kombinationen) noch mit dem Afrahat des alten syrischen Martyrologiums vom Jahre 412 zusammenbringen möchte, soll erwidert werden, daß der Afrahat dieses Verzeichnisses (vgl. Parisot XVII) zu den ersten Märtyrern des Orientes gehört, während unsere 23. Abhandlung noch im Jahre 345, im fünften Jahre der Verfolgung, nachdem bereits zahlreiche Martyrien stattgefunden, 417 $_{28}$, geschrieben ist[1].

[1]) Über die Verwechslung mit Jakob von Nisibis siehe S. 23 Anm. 1.

Kapitel II.

Literarisches.

1. Handschriften.

Von diesem Jakob oder Afrahat, dem persischen Weisen, besitzen wir 22 Briefe, die alphabetisch geordnet sind, und nach der Abfassungszeit in zwei Bücher, 1) I bis X (א—י) und 2) XI bis XXII (כ—ת) zerfallen, wie denn auch Ebedjesu von zwei Büchern des persischen Weisen berichtet (Parisot XI), und einem Brief außerhalb des Schemas. Sie liegen uns vor in zwei Handschriften A und B, von denen jedoch die zweite wieder aus zwei gesonderten Stücken besteht. Beschrieben sind sie ausführlich von Wright pr. 10 ff., Forget 167 ff., Parisot § 22. Ein drittes Manuskript, von Wright zwei Jahre nach Vollendung seiner Ausgabe gefunden, ist von Parisot mit C bezeichnet und Seite LXXIII f. beschrieben. Sie enthält nur den Anfang von XXIII, das sogenannte Chronikon des Afrahat, S. 446—484 bei Wright. Sämtliche vier Handschriften A, B, *B*, C befinden sich im britischen Museum. Dort liegt auch ein fünftes, noch kürzeres Manuskript, add. 14643, ebenfalls einen Abschnitt von XXIII enthaltend, nämlich 475_{14}—480_{13} bei Wright, das bisher noch nicht als solches erkannt zu sein scheint[1]). Man könnte weiter als

[1]) Man liest nämlich bei Schoene, Eusebii chronicorum libri duo Bd. I, Appendix III, das erwähnte Stück, welches mitten im Satze beginnt, in lateinischer Übersetzung von Roediger angeblich als Anfang der syrischen Epitome des Chronikon Eusebs. Diese beginnt aber in Wahrheit erst einige Seiten später. Nach der Angabe des Übersetzers in Band II, pg. LVII ist diese ganze syrische Epitome noch nicht ediert (ein paar Kapitel, aber nicht das unsere, in seiner Chrestomathia Syriaca[3], S. 95), sondern von ihm aus der Handschrift übersetzt, die eine Sammlung chronologischer Stücke zu enthalten scheint. Denn nach dem Afrahatfragment folgt eine commemoratio variarum

Urkunde für den syrischen Text des Afrahat den Brief Georgs erwähnen, der einige größere Stücke aus VI, kleinere aus II, XIV, XXII, XXIII im Wortlaute anführt. Endlich existiert ein von Elias Barsinäus gefertigter kurzer Auszug aus XXIII, den Wright pref. 38 f. abgedruckt hat.

2. Veranlassung und Zweck.

Veranlaßt sind unsere Abhandlungen durch die Anfrage eines Freundes, die uns syrisch unvollständig, armenisch in vollem Umfang noch erhalten ist 1_{1} ff. Mit dem Anfang ist im Grundtexte auch der Name des Absenders verloren gegangen, im Armenischen wird der Brief dem Apostel Armeniens, Gregor dem Erleuchter zugeschrieben. Das ist chronologisch unmöglich. Man darf vielleicht vermuten, daß eine ähnliche Verwechslung oder Unterstellung vorliegt, wie bei Jakob Afrahat und Jakob von Nisibis, was den Schluß nahelegt, der anonyme Briefschreiber habe den Namen Gregor getragen. Er wünscht Aufschluß über vielerlei; besonders über den Glauben nach Art, Grundlage und praktischer Auswirkung im Leben. Die Antwort Afrahats beginnt völlig in Briefform, doch ohne Adresse, geht dann aber mehr und mehr in eine halb erbauliche, halb wissenschaftlich belehrende Abhandlungsform hinüber, die auch in den übrigen Stücken beibehalten wird. Der Briefton klingt bisweilen in den Schlüssen wieder an z. B. 19_{11}, 113_{1}, 164_{32}, 269_{3}, 278_{4}, 328_{1}, $417_{9.24}$, in rührender Herzlichkeit da, wo er um Fürbitte für sich und seine Sünden 68_{19}, 113_{23}, 368_{9}, 417_{31} oder für die Gemeinde 8_{8} bittet. Stücke eines Briefwechsels scheinen unsere Abhandlungen nicht zu sein; auf das Schreiben des Freundes nimmt der Schreiber nur 3_{1}, 163_{4}, 164_{33} Bezug, wo er auf den uns bekannten Brief anspielt und 369_{1}, 417_{10}, wo ihm allerdings eine neue, uns unbekannte Anfrage vorliegt. Daß er da denselben Mann anredet, folgt aus 417_{30}. Der Inhalt seiner Zuschrift ist nicht ganz deutlich. Doch scheint er 369_{2} ff. mit Bezug auf Jes. 65_{8} gefragt zu haben, ob die Christen die gegenwärtige Verfolgung überdauern würden,

---

rerum, die weder Afrahat noch Eusebius angehört. — Soviel ich sehe, stimmt der Text des Abschnitts mit dem Wrightschen überein, auch da, wo Roediger ein sic! an den Rand gesetzt hat.

369_{8}, und warum Gott ihre Gebete um Befreiung aus der Not nicht erhört 369_{13}. Wie nun Afrahat in seinen Schreiben mehr und mehr die Briefform lockert, so erweitert sich auch das Ziel seiner literarischen Tätigkeit von der Belehrung eines Einzelnen auf einen weiteren kirchlichen Kreis, zunächst so, daß er wünscht, sein Freund möge die gewonnenen Erkenntnisse im Kreise der Bundessöhne verwerten 19_{13}, 113_{12}, 165_{7}, 193_{34}. Bisweilen wendet er sich auch unmittelbar an sie, 115_{7} und öfter in VII und X. Daß aber die Briefe von vornherein nicht bloß als solche, sondern zugleich als Literaturwerk für einen noch größeren Leserkreis bestimmt sind, scheint mir aus der Kunstform der alphabetischen Anordnung hervorzugehen: so schreibt doch niemand Privatbriefe! Auch die Vorsicht, mit der er in V die konkreten politischen Verhältnisse unter biblischen Decknamen verbirgt, wäre in Schreiben ganz privaten Charakters unnötig. Beim ersten Buche bleibt immerhin die Belehrung des Empfängers die Hauptaufgabe. Es ist nach einer bestimmten Disposition aufgebaut: zuerst kommen die allgemein christlichen, im letzten Schreiben die pastoralen Tugenden 163_{1} ff.; unter jenen wieder ist der Glaube als das Fundament des Christentums vorangestellt 365_{20}, dann folgen die Werke, als seine Auswirkungen. Eine Fortsetzung seiner Ausführungen behält Afrahat sich vor 165_{11}. In den sieben Jahren aber, die zwischen dem ersten und dem zweiten Buche liegen, hat sich manches geändert. *Einmal* sind infolge der Vorgänge am persischen Hofe und in der Weltpolitik, wie sie besonders Funk S. 11—17 eingehend dargestellt hat, die Juden zu Angriffen gegen die Kirche vorgegangen. Es gilt nun dagegen die christliche Lehre und die christliche asketische Lebensgestaltung zu verteidigen, sowohl Gemeindegliedern gegenüber, die durch die Beweisführungen der Juden in ihrem Glauben irre werden könnten 259_{1}, 290_{6}, 312_{37}, als auch in öffentlichen Disputationen mit jüdischen Gelehrten (vgl. Funk S. 14 ff.), deren eine er XXI (Anfang) mit großer Lebendigkeit schildert. Darum beschäftigen sich auch von den zwölf Schreiben des zweiten Buches mindestens neun mit antijüdischer Polemik; deshalb muß auch der Freund Anweisungen für eine solche Debatte erhalten, besonders 289_{7}, 298_{8}, aber auch 206_{14}, 269_{4}, 278_{5}, 300_{23}, 333_{11}, 336_{6}, wenn es schon ein aussichtsloses Unterfangen sein würde, sie bekehren

zu wollen 312_{38}. Zum andern scheinen sich die ersten zehn Aufsätze Afrahats während des Jahrzehnts in der Kirche verbreitet zu haben, denn das zweite Buch setzt nicht mehr bloß den Empfänger als Leser voraus, sondern eine große Zahl von Leuten, die den Verfasser nicht kennen 366_{24} ff., 367_{34} ff. Ja, Afrahat sagt geradezu, daß er „diese Erinnerungen für unsere Brüder und Freunde, die Söhne der Kirche Gottes geschrieben" habe 365_{14} ff. Der Eindruck, daß die zweite Hälfte der Aufsätze mehr, als es bei der ersten ursprünglich gewesen, für die Öffentlichkeit bestimmt war, wird verstärkt durch die Tatsache, daß ohne besonderen Begleitbrief oder dergl. das Synodalschreiben an der entsprechenden Stelle im Abc (נ) eingeschaltet ist, und durch die häufigen Apostrophierungen jüdischer Lehrer 186_{8}, 189_{4}? 264_{21}, 268_{5}, die sich neben der Anrede an den Freund finden und doch in reinen Privatbriefen unwahrscheinlich sind. Immerhin bleibt der Charakter der Stücke schwankend zwischen Privatbrief und literarischem Produkt, mit Ausnahme des Synodalschreibens, welches ganz kirchlich-offiziellen und der letzten Abhandlung, die ganz privaten Charakter hat, wenngleich nicht eigentlich Briefform, vgl. Seite 17.

3. Literarische Form.

Im Obigen ist schon einiges über die literarische Form unserer Texte gesagt. Der Verfasser selbst hat für sie die verschiedensten Namen: Abhandlungen, Briefe, Reden, Kapitel, Bücher, Erinnerungen, Traktate, Ermahnungen [1]). Am gebräuchlichsten ist gegenwärtig die Bezeichnung „Homilie", die die Sache am wenigsten trifft, denn gehaltene Predigten sind es schlechterdings nicht. Am richtigsten wird man sie mit Parisot (demonstrationes), Bickell und anderen als Abhandlungen bezeichnen. Doch darf man der Einfachheit und Abwechslung halber wohl auch von Briefen oder Schreiben reden.

4. Metrische Form.

An der äußeren Form fällt zunächst die schon mehrfach angemerkte alphabetische Anordnung auf, eine Spielerei, die das

[1]) Die syrischen Ausdrücke mit Belegen bei Parisot XXII.

semitische Altertum besonders in der Poesie liebte, wie das AT und Efräm beweisen. Darauf, auf den Namen מאמר̈א und auf die Beobachtung gestützt, daß die biblischen Zitate zuweilen recht ungenau wiedergegeben sind, d. h. besonders, wenn man den Peschitthatext als Kanon benutzt, zugleich mit der Absicht, die Beweise für die Benutzung des Diatessaron zu zerstören, behauptet nun Martin S. 126, daß Afrahats Abhandlungen nach Efräms Art in Versen geschrieben seien, und zwar in einem Versmaße, das von Vers zu Vers wechselt. Derartiges gibt es zwar im Syrischen, wie die von demselben Martin herausgegebene und übersetzte syrische Metrik des Johannes von Tagrith beweist[1]); immerhin wird doch auch da noch eine gewisse Regelmäßigkeit konstatiert. Ohne sie könnte man im Syrischen einen Vers gar nicht erkennen. Denn die syrische Metrik vernachlässigt alle Halbsilben, rechnet nur die Silben mit vollen Vokalen und zählt sie einfach, so daß also nicht der Rhythmus, sondern nur die Gleichheit oder allenfalls der regelmäßige Wechsel in der Silbenzahl den Vers ausmacht. Beides aber vermag ich bei Afrahat nicht zu finden; mir ist auch nicht bekannt, daß sich jemand der im Grunde tendenziösen Behauptung Martins angeschlossen hätte. Im Gegenteil dazu erklärt Burkitt ECo S. 29 die alphabetische Anordnung für eine wissenschaftliche Absicht Afrahats, die eine Veränderung der Ordnung, Interpolation oder Weglassung von Stücken des genau disponierten Werkes verhindern soll. Der Gedanke ist einleuchtend, zumal wenn man die wiederholte Betonung des alphabetischen Prinzips beachtet 165_{5}[2]), 366_{16}, 417_{30}.

[1]) Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VII 2, Leipzig 1879, S. 44: par exemple, on emploie ensemble le vers simple et le vers composé, on mêle les longs et les petits. Ainsi on prendra quatre vers simples d'un mètre et on placera entre eux un ou deux vers d'un mètre simple ou composé à petite ou à grande mesure. D'autrefois, c'est le contraire, qui aura lieu. On prendra quatre vers d'un mètre composé et on intercalera un ou plusieurs vers d'un autre mètre composé ou simple.

[2]) Es ist zu übersetzen: vom Alef und bis zum Jod habe ich dir geschrieben, einen Buchstaben nach seinem Genossen. Lies und lerne du und die Kinder des Bundes und die Kinder unseres Glaubens.

5. Stilistisches.

a) Aufbau des Ganzen.

Der Aufbau der einzelnen Abhandlungen ist unregelmäßig, der Stil wechselnd. Selten nur beschränkt sich der Verfasser auf den vorgenommenen Gegenstand. Daß ihm für jeden Brief ein solches Thema vorschwebt, beweist besonders die große Übersicht 365_{20} ff. Häufig finden sich Längen und Wiederholungen. Den Faden der Betrachtung unterbricht er oft durch lange Bibelzitate, wovon man sich am leichtesten beim Durchblättern von Antonelli und Parisot überzeugen kann, die in ihrer Übersetzung die Bibelworte in Kursivdruck geben. Besonders auffällig ist es in XIX, wo zuerst 300_{28} ff. eine fast unerschöpfliche Fülle kürzerer Prophetensprüche sich drängen, dann 307_{10} ff. das ganze Kapitel Dan. 9_{1-27} ausgeschrieben ist, zum Teil sogar doppelt. Bisweilen sind dogmatische, exegetische, historische, chronologische Exkurse, oder auch praktisch erbauliche Stücke, wie Paränesen, Bekenntnisse, Gebete eingeschaltet, meist freilich durch einen dünnen Faden mit der Hauptverhandlung verknüpft. Hier liegen nicht etwa Entgleisungen des Schriftstellers vor, vielmehr ist ihm selber ganz unbedenklich, in der Abhandlung von den Einsiedlern zugleich über die Auferstehung ausführlich geredet zu haben 143_{18}. Besonders bezeichnend sind III und XXIII. In III spricht Afrahat vom Fasten. Er gibt da Beispiele von reinem und unreinem Fasten, u. a. 47_{6} ff. auch das von Esther und Mardochaj aus Esth. 4_{15} ff. Dazu erzählt er in Kürze die ganze Geschichte Hamans. Warum aber wollte dieser die Juden, besonders aber Mardochaj vernichten? Weil Haman von Agag, Mardochaj von Saul herstammten; Haman wollte für die Ausrottung seines Volkes unter Saul Rache nehmen. Diese Ausrottung aber war nach der alten Weissagung Exod. 17 nötig gewesen; freilich hätten sich die Amalekiter wie die Nineviten, Gibeoniten und Rahab bekehren können, doch weil sie es nicht taten, wurden sie vernichtet. Mardochaj hat sich aber auch durch die mangelnde Ehrerbietung gegen Haman nicht versündigt, denn er wollte ja die Sünde seines Vorfahren Saul vermeiden. Warum ferner waren eigentlich die Amalekiter Exod. 17 gegen Israel gezogen? Weil sie den Segen Isaaks über Jakob und den Fluch

über Esau zunichte machen wollten. Denn Amaleks Mutter war das Kebsweib des Eliphas, des Sohnes Esau. Warum endlich hat Isaak diesen Fluch gesprochen? Weil Esau Weiber von den Kanaanitern genommen hatte, Kanaan aber war von Noah verflucht worden. Dann folgt noch die Beobachtung, daß die Amalekiter immer durch Rahelsöhne: Josua, Saul, Mardochaj besiegt worden sind. All dies: Haman und Mardochaj, Saul und Agag, Amalekiter und Josua, Jakob und Esau, Esaus Frauen, Kanaan, Noahs Fluch — ist angeknüpft an ein einfaches Beispiel für die Kraft des reinen Fastens! Noch wunderlicher ist die Folge in XXIII, weil da an mehreren Stellen sogar die Verknüpfung fehlt. Da wird zunächst lange mit manchen kleineren Abschweifungen darüber gehandelt, wie um der Gerechten willen die Welt erhalten wird 369 ff. Es folgt der Beweis aus der Geschichte Israels bis auf Jesus 381 ff., der Stammbaum Jesu 392 und eine sehr kniffliche Berechnung der Jahre der Urväter in ihrem gegenseitigen Übergreifen 392 ff., anschließend eine Chronologie der israelitischen Geschichte 398 ff. Nach einigen erbaulichen Betrachtungen über die Bedeutung Jesu 399 ff. folgt ohne weitere Einführung ein Lobgebet an ihn 402, das dann wieder in Betrachtung 402_{24} ff., dann abermals in Gebet, aber an den Vater gerichtet, übergeht 403 [1]). Die Schlußgedanken von der Unwissenheit des Menschen, die noch Gebet sind, leiten wieder zur Betrachtung fort 410, die von des Menschen Unwissenheit zu seiner Fähigkeit übergeht, sich sittlich zu entscheiden, im Gegensatz zur Natur, die das nicht kann. Das führt auf die göttlichen Gebote, 411; unter ihren Übertretungen aber ist der Meineid die schlimmste, 412_{5} ff.; das wird an langausgesponnenen Beispielen aus dem AT bewiesen. 416_{9} liegt ein neuer Gedankensprung vor; es ist plötzlich von der Vergänglichkeit des Irdischen die Rede. Abermals ohne Übergang folgt 417_{9} der Schluß. Es seien noch einige ähnliche einzelne Sonderbarkeiten bemerkt.

---

[1]) Auch innerhalb dieses Gebetes stehen ziemlich unvermittelt die Klagen über die gegenwärtige böse Zeit 404_{24}, 405_{34}, die Vorzählung der Zorngerichte aus dem AT 405_{2} ff., die Bewunderung der Schöpfung 406_{9} ff. nebeneinander. Dazwischen trifft man allgemeinere Bitten. Damit soll aber kein abfälliges Urteil über dies Gebet ausgesprochen sein, das ich vielmehr für das schönste Stück des ganzen Afrahat ansehe.

12_7 ff. erörtert Afrahat im Anschluß an Hebr. 11 die Wunderkraft des Glaubens; er kommt dabei auch auf den Durchzug der Kinder Israel durch den Jordan zu sprechen. Das wird ihm zum Anlaß, ganz außerhalb des Zusammenhangs darzulegen, daß der Jordan dreimal durchschritten sei, von Josua, Elia, Elisa 13_{14} ff. Die im Kontext sachgemäße Erwähnung der Keturastämme 173_{29} wächst ihm zu einem ausführlichen Exkurs historisch-geographischen Inhalts; u. a. bespricht er da auch das für die Frage der Beschneidung ganz gleichgültige Problem, wem Bozra gehört habe 175_1 ff. Kleinere derartige Abschweifungen ließen sich noch viele anführen.

Hier sei noch etwas über die chronologischen Berechnungen Afrahats eingefügt. Dergleichen bilden eine gewisse Liebhaberei der Syropalästiner; außer Afrahat kann man Tatian, Theophilus von Antiochien, Julius Africanus, Euseb von Cäsarea nennen [1]). Der bei diesen Männern vorherrschende Gesichtspunkt, Synchronismen zwischen Profan- und heiliger Geschichte herzustellen, fehlt jedoch bei unserem Autor ganz. Zum Teil hat er ebenfalls einen bestimmten Nachweis im Auge: so 26_1 ff., daß Gott die verheißene Frist verlängern oder verkürzen kann, 311_2 ff., 332_{12}ff., wo er vom Wiederaufbau Jerusalems spricht, vgl. S. 95 Anm. 2. 3; auch 392_{23} ff., wenn meine Annahme richtig ist, daß er hier eine möglichst kurze Traditionskette aufzeigen will [2]). 199_{33} ff. sucht er zu erhärten, daß Noah Gott darum gefiel, weil er 502 Jahre lang jungfräulich geblieben war; so rechnet er aus, daß jener erst im angegebenen Alter den Sem erzeugt habe, und gegen den Einwand, das könne möglicherweise auch physiologische Ursachen gehabt haben, führt er die ganze Reihe der Zeugungsalter der Patriarchen vor, die alle eher Kinder hatten, um zu beweisen, daß damals keine Unfruchtbarkeit über die Welt verhängt war. An anderen Stellen freilich kann ich die chronologischen Exkurse nur aus einer gelehrten Liebhaberei Afrahats verstehen, z. B. wenn er 22_{26} ff. er-

[1]) Auch bei den Juden gab es verwandte Unternehmungen, so schon im Kanon die Chronologie des Deuteronomisten und des Priesterkodex, in neutestamentlicher Zeit etwa das Buch der Jubiläen und noch später die Bücher Seder olam rabba und zuta.

[2]) 382_3 ff. scheint eine Vorarbeit im selben Sinne zu sein, vgl. Zeile 9. 20. 28.

örtert, was die Weissagung zu bedeuten habe, daß die Israeliten 430 Jahre in Ägypten bleiben würden, während sie doch nur 225 da waren; wenn er 23_{17} die Zeit zwischen Abraham und Christus aufs Jahr genau mitteilt; vgl. auch $170_{3.4}$. Die Zahlen sind zum größten Teile der Bibel, d. h. natürlich der die massorethische Überlieferung enthaltenden Peschittha entnommen. Einige entstammen der außerbiblischen jüdischen Tradition[1]). Übrigens sind die Zahlen voller Fehler[2]). Man könnte sie einer mangelhaften Überlieferung des Afrahattextes zuschreiben, und die Tatsache, daß fast alle direkt der Bibel entnommenen Zahlen richtig sind, einer nachträglichen Korrektur an der Hand der Pesch.; doch müßte beides sehr zeitig fallen, da die Handschriften kaum von einander abweichen, wenigstens in XXIII. Ich möchte lieber Rechenfehler des Verfassers annehmen[3]).

b) Der Stil im Einzelnen.

Das eben Dargelegte beweist, daß man straffe Gedankenfolge und kunstgerechten Aufbau der Abhandlung beim persischen Weisen nicht suchen darf. Ähnlich wechselt die Darstellungsart. Einzelne Stücke sind von großer poetischer Schönheit, so einige Abschnitte des Gebetes in XXIII, wie überhaupt alle Naturschilderungen, auch dort, wo sie nicht um der Schilderung, sondern um anderweitigen Nachweises willen gegeben sind 198_{10} ff., 237_{20} ff., 406_{8} ff., 408_{14} ff. Eine gewisse Monotonie ist zwar auch hier vorhanden, aber sie dient nur dazu, die Schönheit zu erhöhen, wie etwa auch Pred. 1. Ergreifend sind ferner die mehrmals wiederkehrenden Bilder von der Vergänglichkeit alles menschlichen Wesens 352_{10} ff., 353_{3} ff., — wenngleich für unseren

[1]) So, daß Jakob bei seiner Ankunft in Haran 77 Jahre alt war 382_{25}, vgl. Julius Africanus ed. Routh 267_{5}, SOR II; oder daß Josef 22 Jahre vor seinem Vater nach Ägypten kam 383_{3}, Jul. Afr. ib. 269_{5}, SOR II.

[2]) Wenn man z. B. die Synchronismen auf Seite 382 nachrechnet, so erhält man Z. 15 statt 492 : 490; Z. 18. 27 statt 112 : 110; Z. 20 statt 62 : 50; Z. 22 statt 37 : 45. Ähnliche Differenzen ergeben die Synchronismen der großen Tabelle 392 ff. Auf die Fehler von 332 f. hat schon Sasse aufmerksam gemacht, cf. Parisot LX.

[3]) Soweit es nicht Druckfehler bei Bert sind; 22_{23} muß es heißen 85 statt 89; 23_{21}: 430 statt 436; 117_{34}: 100 statt 120; 392_{5}: 62 statt 63.

Geschmack zu breit — 408_{7} ff., 416_{9}. Bei genauem Zusehen wird man in diesen poetisch gefärbten Stücken starke Entlehnungen aus der Bibel finden. Schon hier zeigt es sich also, daß sie den Lebensnerv alles Denkens und Schreibens bei Afrahat bildet. Vielleicht darf man noch auf die ansprechende Paraphrase von 1 Kor. 13: 219_{16} ff. hinweisen. Eine gewisse dramatische Lebendigkeit besitzt die Anrede an Isebel 44_{14}. Daneben finden sich Stücke von fast unerträglicher Einförmigkeit. Musterbeispiele sind dafür besonders die Chronologien 200_{7}, 381_{37} ff., 392_{23} ff., 398_{4} ff. und die damit verwandten Genealogien 383_{10}, 392_{11}. Aber auch der eigentliche Text hat ähnliche Stellen, und zwar öfters. Wie einförmig sind die Parallelen zwischen Jesus und den Verfolgten des alten Bundes in XXI 336_{16} ff., oder die Schilderung der Früchte der Demut 146_{2} ff! Fast spaßig wirkt es, wie eifrig der Verfasser im gleichen Falle beim Glauben 5_{4} ff. immer neue Ausdrücke für „fordern“ und „erzeugt werden“ herzubringt; er scheint aber diese sorgfältige Ausdrucksweise bald lästig gefunden und darum aufgegeben zu haben. Hierher kann man auch den Schematismus ziehen, mit dem er für fast jede Behauptung nach Art von und vielleicht in Anlehnung an Hebr. 11 eine lange Reihe von Beispielen biblischer Personen, der Regel nach nur aus dem AT erbracht hat. Die Kette beginnt meist, wenn es sich um Gerechte handelt, mit Abel, Abraham oder Moses und schließt mit Daniel oder Mardochaj; im anderen Falle beginnt sie gern mit Adam oder Kain und schließt mit Haman und den Babyloniern. Auf Genauigkeit kommt es dabei nicht an. Von Esther und Mardochaj wird gerühmt ihr reines Fasten 47_{6} ff.; Mardochaj besiegte durch Demut den Hochmut Hamans 147_{7}; sie wurden durch Liebe befreit 219_{30}; als Kleiner statt des Großen (Haman) wurde Mardochaj erwählt 237_{5} und Esther statt Vasthi ib. $_{9}$. Mardochaj ist ein Typus Jesu in seiner (s. v. v.) Verfolgtheit 345_{6} (347_{24}) und in vielen anderen Stücken; der Geist hat sie am Ort ihrer Gefangenschaft errettet 347_{3}, ihr Verfolger wurde beschämt 405_{29}. Schließlich sei noch auf die Bilder und Gleichnisse verwiesen, deren sich unser Autor selten, aber mit einem gewissen Geschick bedient. So erläutert er den Gedanken, daß man nicht auf Buße hin sündigen darf, durch die verschiedensten Beispiele: Das zerrissene Kleid kann wohl ge-

flickt werden, aber es wird dadurch nicht neu; die zerbrochene Wasserleitung läßt sich zwar verstopfen, aber die Gefahr eines Durchbruches besteht doch u. s. f. 122 30 ff. Oder er vergleicht den verschiedenen Lohn, den die einzelnen je nach ihren Taten von Gott bekommen, mit dem Verhalten der weltlichen Obrigkeit ihren Untertanen gegenüber, die den Lohn und die Strafe gerecht abzumessen weiß 362 2 ff., 30 ff. Auch die Allgegenwart Gottes macht er deutlich durch den Vergleich mit einem Könige, der an einem Orte wohnt und doch überall seine Macht hat 364 19. 24 ff., den Reichtum Gottes, dem eine Gabe seines Geistes an die Menschen keinen Eintrag tut, durch die Menge des Wassers im Meere, des Sandes an seinem Gestade 87 18. Während er demnach die eigenen Gleichnisse ganz gut zu behandeln weiß, mißhandelt er dagegen die biblischen zuweilen in einer für unseren Geschmack unerträglichen Weise, so wenn er im Anschluß an die Gideonsgeschichte 125 21 ff. die Christen mit Hunden vergleicht: „sie halten seine Wache Tag und Nacht und bellen wie Hunde, indem sie über das Gesetz nachsinnen Tag und Nacht. Und sie lieben ihren Herrn und lecken seine Wunden, wenn sie seinen Leib empfangen und ihn auf ihre Augen legen, und mit ihren Zungen lecken, wie der Hund seinen Herrn leckt.“

Zusammenfassend werden wir also über den Stil und die Darstellung Afrahats sagen können: es finden sich nebeneinander langweilige und lebendige, schöne und unschöne Stücke. Aber man darf dabei nicht vergessen, was Duval S. 20 sagt: die Syrer sehen hinsichtlich des Stils die guten Eigenschaften da, wo wir die Fehler finden. Dem Inhalt nach stellt Duval das Buch des Afrahat unter die erbauliche (ascétique) Literatur, Burkitt unter die wissenschaftliche (a full and ordered exposition of the christian faith). Man wird kaum entscheiden können, wer Recht hat. Wissenschaftliche Erörterungen und erbauliche Betrachtungen laufen durcheinander Aber der Absicht nach sollte das Werk wohl wissenschaftlich sein

6. Die Verbreitung unserer Schriften.

a) In Syrien.

Zum Schlusse sei noch kurz die Wirkung betrachtet, die unsere Schriften in der Folgezeit hatten. Daß sie bei ihrem Er-

scheinen günstig aufgenommen wurden, glaubte ich schon oben daraus schließen zu dürfen, daß das Nachwort zum zweiten Buche 365 ff. sich nicht mehr bloß an den Freund, sondern an die Gemeinde überhaupt, auch an Unbekannte wendet. Den nächsten Zeugen haben wir in Isaak von Antiochien, der beträchtliche Stücke aus I und III — doch ohne die Herkunft zu nennen — in seinen Schriften verwendet[1]). Nachher hören wir lange nichts wieder, nur die Handschriften, die aus den Jahren 474 (B, vgl. Parisot LXIX) 512 (*B*, ib. LXXI) und ohne genauere Angabe aus dem sechsten Jahrhundert (A, ib. LXVIII) stammen, geben Kunde, daß man sich mit Afrahats Werken beschäftigt hat. Im Jahre 714 fragt in einem für uns verlorenen, aber aus der Antwort dem Inhalt nach deutlichen Briefe der Presbyter Jesu, der Klausner, über den persischen Weisen bei Georg dem Araberbischof an. Man sieht, daß ihm von ungefähr dessen Schriften in die Hand gefallen sind; sie waren kein üblicher Studiengegenstand. Auch die Auskunft, die er bei seinen bisherigen Nachforschungen über den unbekannten Verfasser erlangt hat, ist verworren und unrichtig. Georg macht sich daran, die Fragen des Schülers zu beantworten; aber er hat offenbar keine andere Überlieferung über den persischen Weisen, dessen Name sogar ihm unbekannt ist, als dessen Schriften selbst. Nur die Meinung, daß er in Nisibis gewohnt hat, kennt er, ohne sich dafür zu entscheiden (Bert XXIX$_{22}$). Fast scheint es, als ob er durch die Frage des Jesu überhaupt erst auf das Studium dieser Schriften gewiesen worden sei. Einen großen Eindruck hat er aus ihnen nicht erhalten; wie ungebildet ist doch seine Ansicht von der Auferstehung (Bert XLIX$_{16}$)! wie ungeschickt, nicht die griechische, sondern die hebräische Überlieferung der biblischen Chronologie zu benützen ib.$_{31}$! Von da an scheint die Bekanntschaft mit Afrahat in den syrischen kirchlichen Kreisen erloschen zu sein. Wir haben keine vollständigen Handschriften mehr aus späterer Zeit; nur Lexiko- und Bibliographen, wie Barbahlul, Barhebräus, Ebedjesu gedenken seiner noch. Einzig die chronographischen Berechnungen von XXIII scheinen noch Interesse erregt zu haben.

---

[1]) Siehe Forget S. 139 ff., wo die Stücke aus Afrahat und Isaak syrisch und lateinisch nebeneinander gestellt sind.

b) Außerhalb Syriens.

Aber es ist Kunde von unseren Schriften auch ins Ausland gedrungen, nach Armenien, Äthiopien und Gallien, aber unter dem falschen Namen des Jakob von Nisibis [1]. Nach Armenien kamen zum wenigsten I—XIX, wie sie uns in Antonellis Ausgabe armenisch vorliegen. Sasse S. 25 legt die Entstehung der Übersetzung zwischen 432 und 500 [2]. Daß man von ihr fünf Handschriften allein in Venedig besitzt (Parisot S. XXXII Anm. 1) deutet auf eine gewisse Beliebtheit in Armenien; doch widerspricht dem anderseits die Tatsache, daß erst ums Jahr 1000 ihrer in der dortigen Literatur Erwähnung geschieht, während frühere Schriftsteller zwar den Jakob von Nisibis, aber nichts von seinen Schriften erwähnen (ib. XXXIII). Bemerkenswert ist noch, daß nach einer Beobachtung von Zahn FGK V_{109} unsere 23. Abhandlung sich in einer Liste ketzerischer Bücher befindet, die im Jahre 591 von nestorianischen Syrern in Armenien eingeführt worden sind, und zwar scheint auch da Jakob von Nisibis, wenn schon in sehr verstümmelter Form, als Verfassername genannt zu sein [3]. Eine äthiopische Übersetzung von V liegt nach Parisots Mitteilung (XXXIX) in einer Pariser Handschrift des 18. Jahrhunderts vor. Auch sie trägt den Namen des Nisibeners an der Spitze. Nach Wright SL pg. 32 Anm. 1 ist eine arabische Zwischenstufe anzunehmen. In der griechischen Literatur werden unsere Schriften weder unter dem falschen, noch unter dem richtigen Verfassernamen genannt. Die vereinzelte Notiz in den griechischen Menäen vom 31. Oktober, die

---

[1]) Daß Jakob von Nisibis mit unserem Jakob Afrahat nicht identisch ist, wird bewiesen: 1) durch die Angabe des Chronicon Edessenum XVII (TU IX 1, S. 95) und der dort herangezogenen anderen Schriftsteller, wonach jener schon im Jahre 338 n. Chr. gestorben ist; 2) dadurch, daß unser Verfasser nicht in Nisibis gelebt haben kann (Bert XX_{22}); 3) durch den Umstand, daß die griechischen und lateinischen Schriftsteller, die Jakob von Nisibis zum Teil ausführlich behandeln, von seinen Schriften nichts wissen (Bert XXVIII Anm. 1).

[2]) Genaueres über die Übersetzung im Verhältnis zum Grundtext bei Sasse, Schönfelder, Parisot.

[3]) Eine georgische Übersetzung (aus dem Armenischen) ist in der Schatberder Handschrift hippolytischer Schriften vorhanden (laut gütiger Mitteilung des Herrn Prof. Bonwetsch).

ein „sehr nützliches“ Buch des Jakob von Nisibis erwähnt, bezieht sich doch kaum auf unsere Schriften (Antonelli VI fin.). Dagegen zählt Gennadius von Massilia in seiner lateinischen Lebensbeschreibung des Jakob von Nisibis (TU XIV1 S. 61) die meisten unserer Briefe auf, z. B. doppelt und mit wunderlicher Aufschrift (Tabelle bei Parisot XXXIII). Die Frage, woher Gennadius von ihnen Kunde hatte, ob aus eigener Kenntnisnahme oder vielleicht durch Johannes Cassianus, wie Sasse S. 15 meint, darf wohl auf sich beruhen. Wichtiger dagegen ist, und mir völlig unerklärlich, wie die Verwechslung der beiden Jakob in drei, oder wenn die äthiopische Übersetzung von der armenischen abhängig sein sollte (vgl. Parisot XL4), in zwei soweit von einander getrennten Kirchengebieten gleichmäßig eintreten konnte?

Im Abendland war viele Jahrhunderte lang die Nachricht des Gennadius die einzige über unsere Schriften und blieb auch nicht unbeanstandet, bis Antonelli 1756 die ersten 19 Briefe armenisch herausgab. Sein Zweifel an der Echtheit von XIV wird durch das syrische Original gehoben (vgl. Bert 208 Anm.). Aber besondere Beachtung scheinen sie nicht gefunden zu haben, trotz ihres auch in der armenisch-lateinischen Ausgabe interessanten Inhalts. Es ist mir nicht gelungen, mehr Literatur über sie ausfindig zu machen, als einige dürftige Notizen in Sammelwerken[1]). Auch die älteren Kirchen- und Dogmengeschichten erwähnen ihn nur flüchtig, was vielleicht daran liegt, daß die im übrigen sehr wertvollen Anmerkungen Antonellis ihr Möglichstes tun, alle Zweifel an der Orthodoxie des Verfassers und damit alles Eigenartige zu verwischen. Das ist seit Wrights Ausgabe des syrischen Textes anders geworden[2]). Für eine Reihe von Fragen hat man die Aussagen Afrahats als des ältesten Syrers, des fast einzigen Zeugen für den Osten der syrischen Kirche und des Aufbewahrers einer Anzahl altertümlicher Züge (Harnack DG I 287), verwertet, für die Geschichte des alt- und neutestamentlichen Textes, des Kanons, des Symbols, des Pascha,

[1]) RE[1] s. v. — Ersch und Gruber, s. v. — Hoefers Nouvelle biographie générale XXVI, s. v. — Neumann, Geschichte der armenischen Literatur.

[2]) Die ganz vereinzelt dastehenden Zweifel Weingartens an der Echtheit besonders von VI sind durch Ryssel Th LZ 1885, Nr. 16 und Zahn FGK II 281 glänzend widerlegt worden.

des Mönchtums, auch in gewissem, d. h. negativem, Sinne für die des christologischen Dogmas. So ist viel von dem Schatze gehoben, dessen Verlust Cäsar Baronius bei Besprechung der Gennadiusnotiz beklagt (bei Antonelli XVIII). Aber noch haben wir keine ausführliche zusammenfassende Darstellung des Christentums bei Afrahat, seiner Lehranschauungen und seines Frömmigkeitsideales. Die sorgfältigen Stellensammlungen zur Dogmatik bei Forget und Parisot können diesen Anspruch nicht erheben, auch abgesehen davon, daß sie vom Standpunkt katholischer Apologetik aus gemacht sind[1]). Sehr sympathische und zutreffende Charakteristiken des Mannes finden sich in gedrängter Kürze bei Nöldeke GGA 1869 S. 1581 ff. und W. Moeller KG[1] S. 417, weit umfangreicher bei Burkitt ECo S. 27—54 und fast wörtlich gleich EEC 81—94, 110—130. Doch ist eine noch größere Ausführlichkeit und etwas eingehendere Begründung erwünscht. Eine solche Persönlichkeit, Frömmigkeit und Lehre Afrahats zusammenfassende Darstellung soll im Folgenden versucht werden, und zwar wollen wir zuerst von den Quellen seiner Lehre handeln, dann von dieser selbst, nach großen Gesichtspunkten gegliedert.

[1]) Forget teilt das examen doctrinae theologicae Aphraatis ein in zwei Paragraphen: § 1. de Aphraate, traditionis catholicae teste; § 2. de duobus Aphraatis erroribus (S. 227, 284).

II. TEIL

DIE QUELLEN DER LEHRE AFRAHATS

Als Quellen der Lehre Afrahats kommen in Frage 1. solche, auf die er sich selbst beruft, a) die heilige Schrift und b) die Kirchenlehre; 2. solche, die, ohne daß er sie nennt, doch einen sichtlichen Einfluß geübt haben: a) die kirchliche Überlieferung[1]) und b) jüdische Lehrelemente. Wir erhalten somit drei Abteilungen 1. die Bibel, 2. die Kirchenlehre, 3. Jüdisches. Im Schluß wollen wir die Kenntnisse unseres Verfassers in Kirchen- und Weltgeschichte erörtern.

[1]) Wenn ich hier zwischen Kirchenlehre und kirchlicher Tradition unterscheide, so möchte ich den Unterschied etwa so verstanden wissen, wie der zwischen dem Hutterus redivivus und dem, was man an gemeinsamen Redewendungen, Gleichnissen, Beweisformen — leider — in den meisten unserer Predigten immer wieder zu hören bekommt. — Bei der Behandlung muß freilich beides wieder zusammengenommen werden.

Kapitel III.

Die Bibel.

1. Die ganze Bibel.

Die Bibel und die in ihr enthaltenen Schriften sind die einzigen Bücher, die Afrahat zitiert, sie freilich in sehr großem Umfange. Der Zitatenreichtum von XIX kam schon unter der Überschrift „Stil“ zur Sprache. Andre Briefe stehen diesem nicht viel nach; so bietet I 92 biblische Anführungen [1]). Aber mit den ausdrücklichen Zitaten sind die Beziehungen auf die Bibel noch nicht erschöpft. Es ist ebenfalls schon auf die zahlreichen Beweise aus der biblischen Geschichte und die reichliche Verwendung biblischer Sätze zum Ausdruck eigener Gedanken, mit anderen Worten das große Gebiet der biblischen Anspielungen hingewiesen. Als Beispiel will ich den Anfang von VI anführen: da finden sich in unmittelbarer Folge auf 170 Zeilen etwa 90 Anklänge an die Bibel [2]). Dieser reichen praktischen Benutzung entspricht nun auch der Eifer, mit dem Afrahat sich als Schüler

---

[1]) Budge, the discourses of Philoxenus II, pg. LXXIV behauptet, es seien im ganzen 1135 biblische Zitate bei Afrahat. Doch bietet schon das Verzeichnis bei Bert mehr als 1250. Parisots Register, das leider (noch?) nicht erschienen ist, wird vermutlich noch weit mehr angeben.

[2]) Ich gebe hier ein Verzeichnis davon, indem ich die ziemlich genauen Angaben Parisots z. d. St. aufnehme und noch etwas vervollständige: Rm. 13_{11}, Klgl. 3_{41}, Mt. $24_{50.\,42}$, 25_{1}, 7_{14}, 22_{12}, 25_{21}, Rm. 12_{12}, Mt. 5_{8}, $7_{9.\,6.\,13}$, Gen. 3_{14}, Mt. 13_{28}, 7_{27}, 2. Tim. 2_{21}, Mt. 13_{46}, 6_{20}, $25_{36.\,33}$, Joh. 12_{25}, Eph. 5_{2}, Joh. 17_{14}, Mt. 5_{4}, Rm. 8_{17}, Gal. 6_{17}, Ez. 9_{4}, Mt. 6_{7}, Mal. 3_{2}, Eph. $16_{17.\,14}$, Mt. 8_{25}, Eph. $6_{16.\,15}$, Luk. 6_{19} (Jac. 3_{9}?), Mt. 20_{1} ff., Joh. 15_{1} ff., 2. Kor. 2_{15}, 6_{10}, Mt. 23_{9}, 2. Kor. 6_{10}, 1. Kor. 11_{31}, Mt. 19_{28}, Eph. 6_{16}, Mt. 7_{7}, 6_{33}, Kol. $3_{1.\,2}$, Luk. 21_{28}, Mt. 24_{28}, Luk. 12_{42}, 1. Kor. 15_{52}, Mt. 25_{6}, Mt. $22_{11.\,13}$, Luk. 14_{18}, 13_{6}, Mt. 25_{16}, $13_{44.\,7}$, 1. Kor. 9_{24}, Mt. 22_{30}, Klgl. 3_{27}, 2. Kor. 5_{1},

der heiligen Schriften bezeichnet 41_{4}, 126_{13}, 255_{36}, 368_{3} und seinen Lesern die Schriftlektüre anrät 165_{2}, 236_{7} [1]), 367_{5}.

Die beiden Teile des Kanons sind an einer einzigen Stelle 367_{6} ausdrücklich genannt und da ohne jeden Unterschied nebeneinander gestellt: „die heiligen Schriften, die früheren und die späteren, in den beiden Testamenten." Beide Teile zitiert er in gleicher Weise mit dem typischen Kanonzitate כתיב, es ist geschrieben, z. B. das AT 6_{27}, 12_{25}, 27_{36}, das NT 9_{4}, $23_{24.\,28}$ [2]). Gedanken über ihre gegenseitigen Beziehungen machte Afrahat sich nicht, denn die Betrachtungen über die Unvollkommenheit von Gesetz und Propheten 23_{30} ff. beziehen sich nicht auf diese Schriften, sofern sie dem christlichen Kanon angehören, sondern auf ihre heilsgeschichtliche Bedeutung, von der in Teil III zu reden sein wird. Eher könnte man bei ihm ein unterschiedsloses Ineinandersetzen beider Testamente finden, da ihm die christologische Deutung ATlicher Stellen selbstverständlich ist 55_{22}, 187_{29} ff., 285 ff.

Den Umfang des Gesamtkanons bestimmt für ihn die kirchliche Übung 165_{2}.

Von dieser seiner Bibel spricht Afrahat nun mit der größten Ehrfurcht. Die Widersprüche in ihr machen ihm keine Schwierigkeiten; er weiß sie zu beseitigen [3]). Vielfach hat ihm das Diat. diese Arbeit abgenommen. Eine eigentliche Inspirationslehre liegt nicht vor, schimmert aber in der Bezeichnung „Wort Gottes" 191_{15} (doch Zitat), 367_{18}, vgl. 369_{23}, 404_{27}, in einigen der besprochenen Zitierformeln und in der ganzen Schätzung der heiligen Schrift deutlich durch. Aus ihr, nicht aus seinem eigenen Verstande hat er seine Lehren genommen 41_{4}, 255_{36}, 367_{29}; dem Schriftbeweis will er sich unterwerfen. Sie hat unbegrenzte Geltung

---

1. Thess. 4_{17}, Mt. 25_{1}, 22_{1}, Luk. 14_{16}, Mt. $13_{23.\,24}$, Luk. 14_{29}, Mt. 7_{24}, Joh. 12_{35}, Mt. 24_{20}, Hbr. 4_{11}, Mt. 18_{24}, 25_{27}, $5_{4.\,9}$, Luk. 12_{47}, Jes. 33_{17}, 1. Kor. 3_{16}, Ps. 110_{7}, Eph. 4_{22}, 6_{16}, Ps. $1_{1.\,3}$, Jer. $17_{7.\,8.\,5}$, Mt. 26_{6}, Mk. 13_{34}, Klgl. 3_{27}.

[1]) Wo man (mit Parisot) übersetzen wird: es genügt nicht, die Schriften Gottes zu lesen und zu lernen ....

[2]) Nach Bewer a. a. O. S. 351 werden mit כתיב 86 Stellen aus dem AT, 15 aus dem Evangelium, 4 aus Paulus eingeleitet.

[3]) Die einzige Ausnahme 398_{24} ist wohl mit Bert als Abschreiberglosse zu nehmen, der aber auch nicht die biblischen Zahlen, sondern Afrahats Berechnung anzweifelt.

87_{12}. ${}_{28}$ und ist der verschiedensten Deutung fähig, wovon keine falsch zu sein braucht, 367_{18}. Damit ist also der größten Willkür die Tür geöffnet. In der Polemik freilich kann Afrahat die Forderung aufstellen, daß Bibelworte in ihrem Zusammenhang verstanden werden müssen: „wenn die Worte des Propheten im Zorne geredet sind, so ist das ganze Wort zornig, und nicht die eine Hälfte Zorn, die andere Gnade“ 331_{9}; aber im allgemeinen hält er selber sich nicht an diese exegetische Regel. Jes. 54_{9} steht doch — um mit Afrahat zu reden — ganz in „Worten der Gnade“; trotzdem versteht er die Ankündigung unversöhnlichsten Zornes daraus zu lesen 335_{1}. Gen. 2_{24} soll die Ehe erklärt und durch die Erzählung ihres göttlichen Ursprungs geheiligt werden; Afrahat beweist gerade aus dieser Stelle, welche Gottlosigkeit das Heiraten ist 296_{35}. Man vergleiche noch 76_{4} ff. die phantastische Auslegung von Ez. 28_{14}.

2. Das Alte Testament.

a) Sein Umfang.

Was den Umfang des AT bei Afrahat anlangt, so gibt das Verzeichnis bei Bert S. 419 ff.[1]) aus dem ganzen AT in seiner hebräischen Ausdehnung mit Ausnahme von Cant., Obadja, Neh., Ruth Stellen an, außerdem aus 1. und 2. Macc. Parisot dagegen behauptet, daß sämtliche Bücher des Septuagintakanons benützt seien, mit Ausnahme von Neh., Judith, Ob., Bar. und der deuterokanonischen Bestandteile von Esth. und Dan. Daß Obadja fehlt, ist bei seinem geringen Umfange und seinem Inhalte[2]) nicht zu verwundern; in Afrahats Kanon wird er wohl gestanden haben. Ruth hat er zwar nicht zitiert, aber erwähnt 277_{3}, 383_{24}. Wenn dagegen das Hohelied nirgend begegnet[3]), so ist das bemerkenswert; denn hätte er es gehabt, so würde er wohl auch die alle-

[1]) In dem, beiläufig bemerkt, sich sehr viele falsche, besonders um 1 differierende Seitenzahlen finden.

[2]) Die Verurteilung der Edomiter konnte dem Freunde der Söhne Edoms, d. h. der Römer, kaum gefallen.

[3]) Die angebliche Umformung 113_{5} von Mt. 24_{32} nach Cant, 2_{12} f. ist doch wohl eine Phantasie Parisots. Statt „die Schnitter“ (Bert) muß es freilich „seine Blätter“ heißen.

gorische Deutung gekannt und häufig Gelegenheit gefunden haben, es anzuführen, zumal das Bild des Seelenbräutigams bei ihm vorkommt. Und da es in dem alten syrischen Kanonverzeichnis vom Sinai auch fehlt, so darf man wohl vermuten, daß Afrahat es in seiner Bibel nicht las. Vom Prediger geben Wright und Bert eine einzige Stelle an Eccl. 12_{7} (107_{23}). Aber die Berührung ist eine ganz lose; zudem deutet der Zusammenhang nicht an, daß ein Bibelzitat vorliegen soll; endlich fehlt der Prediger im can. Sin. Wir werden also urteilen dürfen, daß Afrahat auch ihn nicht gekannt hat. Nehemia, den er gleichfalls nicht anführt, steht auch nicht im can. Sin.; doch ist die Stichenzahl für Esra daselbst so groß, daß Neh. notwendig mit einbegriffen sein muß [1]). Gerade wegen dieser engen Zusammengehörigkeit wird auch Afrahat entweder beide Bücher gekannt und nur zufällig Neh. nicht erwähnt haben, oder er hat auch (1.) Esra nicht gelesen, und damit würde er den Zustand darstellen, den E. Nestle RE[3] S. 170_{5} als durch einige massorethische Handschriften vertreten erwähnt. Möglich ist eine solche Annahme, denn was man als Zitat aus Esr. $1_{2.3}$ ansieht 299_{25} ff., 314_{8} ff., findet sich auch 2. Chron. 36_{23} — aber sie ist nicht wahrscheinlich, sofern das Afrahatzitat dem Pesch.-Texte von Chron. ferner steht als dem von Esra [2]). Die Chronik dagegen, die ebenfalls in einigen syrischen Handschriften fehlt, hat Afrahat sicher gekannt; wenn auch nicht alle von Bert angegebenen Stellen notwendig daher abgeleitet werden müssen, so doch bestimmt 58_{23}, 210_{1}; an letzterem Orte sogar mit der Formel: „es stehet geschrieben".

[1]) Jos., Ri., Esra-Neh. haben in Kautzschs AT 27, 28, 29 Seiten, Zahlen, die den Stichen des can. Sin. 1953, 2088, 2308 ganz gut entsprechen; wohingegen bei Kautzsch Esra allein nur 12 Seiten umfaßt.

[2]) Stimmt man doch der ersteren Annahme zu, so würde sichs erklären, daß sonst kein Gebrauch von Esra-Neh. gemacht ist. Die sehr spärliche Kenntnis seiner Geschichte könnte aus mündlicher jüdischer Überlieferung stammen, wie alle jene haggadischen Bestandteile, von denen noch zu reden sein wird, wenn freilich auch die genaue Nennung der Königsnamen an der zweiten Stelle wieder stutzig macht. Anderseits kann die Tatsache, daß ganz auffälligerweise die Rückkehr aus Babel nur mit Stellen aus Hgg. und Sach., nicht aus Esra-Neh. belegt wird 305_{28}, 388_{7}, wieder zugunsten der Meinung sprechen, daß Esra-Neh. dem Afrahat nicht bekannt war; auch daß er zum Beweise der Verderblichkeit der Frauen 95_{24} ff., 294_{32} ff., Esr. 9 f., Neh. 13_{23} ff. nicht heranzieht.

Unter den Apokryphen nimmt unser Verfasser sichtlich auf 1. und 2. Macc. Bezug, ohne jedoch Stellen daraus zu zitieren; nämlich 204_{32} ff. (Haltung und Durchbrechung des Sabbathgebotes in der Maccabäerzeit) auf 1. Macc. 2_{32} ff.; 82_{35} ff., 347_{25} auf 2. Macc. 6—8 dem Inhalt nach; 83_{14} ff. endlich schildert er den Tod des Antiochus ganz nach 2. Macc. 9. Der Name der Samuni 82_{37}, der in 2. Macc. nicht vorkommt, könnte auch zu der Vermutung führen, daß ihm 4. Macc.[1]), das „Buch der Samuni" vorgelegen habe[2]). Eine allgemeine Erwähnung der Maccabäertaten liest man auch 406_{24}. — Die beiden von Bert nicht nachgewiesenen Zitate $317_{14.16}$ sucht Parisot Tob. 12_{8}, 4_{7}; doch kann ich mich davon nicht überzeugen. Ein anderes Zitat aus Tob. in XXIII, weiß ich, da es nach der noch nicht erschienenen Ausgabe Parisots (§ 62) zitiert ist, nicht genau ausfindig zu machen. Doch ist es wahrscheinlich dasselbe, das Zahn GK I S. 377 Anm. 4 nennt, nämlich 411_{33} = Tob. 4_{15}; hier liegt zwar wörtliche Übereinstimmung vor, doch war gerade dieser Spruch bei Juden und Christen auch sonst überliefert[3]). Aus dem angegebenen Grunde weiß ich auch nicht, welches die Stelle aus Sirach ($XXIII_{19}$) sein soll. Das Zusammentreffen des Wortes „Umwandlung (חלפתא) der Welt" in bezug auf Noah 199_{13}, Sir. 44_{17} dürfte kaum zur Feststellung der Entlehnung genügen. 255_{11-13} endlich soll nach Parisot Mischzitat aus Sap. 3_{5}, Sir. $44_{7.14}$, 46_{15} sein. Das ist indes schwerlich richtig[4]). Wenn dagegen Zahn a. a. O.

[1]) Des syrischen cod. Ambr. vgl. Wright, SL S. 6, nicht identisch mit dem griechischen 4. Macc., dem Buch von der Herrschaft der Vernunft.

[2]) Doch ist das nicht schlechthin nötig, da der Name Šamuni gemeinsyrische Tradition gewesen zu sein scheint. Vgl. bei Bensley, the fourth book of Maccabees, Cambridge 1895, die history of Maryam-Shamoné, den madrash of Efrem und die zweite Hälfte des memra of an unknown hand. Man darf vielleicht fragen, ob nicht der Name Samuni der christlichen Märtyrerin gleichen Namens entnommen ist, deren Akten Burkitt EEC 22 so hoch wertet.

[3]) Vgl. die Zusammenstellung bei Resch, Agrapha TU V_{4}, S. 95, 135.

[4]) Die Sache steht folgendermaßen. Der Satz bei Afrahat, der nicht einmal (wie die angeblichen Tobiasstellen) als Zitat gekennzeichnet ist, lautet wörtlich: „diese alle, Schmähungen von den Händen der Söhne ihres Volkes haben sie ertragen. Und nicht betrübte es sie in ihren Drangsalen, weil ihr Bau auf den festen Grund gegründet war; wenige aber verwarfen sie (acc.) und viele nahmen sie an, und sie lebten durch ihre Worte, und ihr guter

für 59_{16} ff. Benutzung des „Gesangs der drei Männer“ annimmt, so gibt er dafür zwar keine Gründe an; ich möchte ihm aber doch beistimmen, erstens, weil bei hebr. Daniel 3 die drei Männer immer Sadrach, Mesach, Abednego heißen, bei Afrahat 11_{10}, 59_{13}[1]), 72_{10}, 219_{29}, 344_{18}, 347_{22}, 405_{27} immer Hananja, Asarja, Mischael (oder Hananja und seine Genossen), wie Gesang $_{88}$; zweitens, weil der Zug der Legende, daß das Innere des Feuerofens so kühl wie Tau gewesen sei, sich nur im Gebet Asarjä $_{26}$ findet. Von Susanna urteilt Parisot wohl mit Recht, daß Afrahat das Stück kaum unerwähnt gelassen hätte, wäre es ihm bekannt gewesen.

Danach hat also das AT des Afrahat umfaßt: die Bücher des hebräischen Kanons, mit Ausnahme von Eccl., Cant., schwerlich von Esra-Neh., Daniel hingegen mit erweitertem dritten Kapitel, sowie zwei (oder drei) Maccabäerbücher, mit anderen Worten: alle Bücher des can. Sin. mit Ausnahme der drei letzten: Judith, Sap., Sir., die wohl erst nach Afrahats Zeit in die syrische Bibel gekommen, darum auch in jenem Verzeichnis an den Schluß gestellt sind.

b) Die Autorität der ATlichen Schriften.

Das AT als solches hat Afrahat nie zitiert, sondern entweder nennt er „die Schrift“ schlechthin, oder das einzelne Buch. Für die allgemeine Formel „es ist geschrieben“ bei ATlichen Stellen sind Belege schon gegeben. Ähnlich unbestimmt lauten „das Wort der Schrift meldet“ 13_{17}, „er sagt“ $25_{1.2.6}$. Einzeln angeführt wird „das heilige Gesetz“ 48_{28} = der Pentateuch (denn es wird eine geschichtliche Stelle daraus zitiert, anders 43_{35}); die Genesis (בריתא) 175_{10}; sonst heißt es vielfach von den Verfassern, daß sie sagen oder schreiben: Jeremia 4_{15}, Hesekiel 6_{25},

Name ist beständig für die Geschlechter der Ewigkeit.“ Die betreffenden Apokryphenstellen aber heißen nach Pesch.: Sap. 3_5 „wenig wurden sie gezüchtigt, viel haben sie (nom.) geerbt“; Sir. 44_7 „alle diese, in ihren Geschlechtern war Ehre“, 44_{14} „ihr Name lebt von Geschlecht zu Geschlecht“, 46_{15} „und sie ließen ihren guten Namen für ihre Söhne“. Sap. 3_5 sagt also ganz etwas anderes, und die Worte aus Sir. sind so allgemein, die Berührungen so flüchtig, daß man auf Entlehnung kaum schließen kann.

[1]) Michael 59_{13} bei Bert ist nur Druckfehler für Mischael, was im Grundtext steht.

Jesaja 6_{30}, Daniel 7_{21}, Sacharja 7_{31} u. s. f.; bisweilen läuft auch ein Irrtum unter 210_{7}, 212_{20}, 267_{23}, vgl. Parisot XLVII. David gilt als Dichter aller Psalmen, auch der im hebräischen Kanon anonymen, z. B. Ps. 118 (6_{10}) 119 (8_{20}) und derjenigen, die dort andre Verfassernamen tragen, z. B. der Korachitenpsalmen 47 u. 49 ($276_{11.13}$), des Assafpsalms 50 (266_{5}), des Mosepsalms 90 (283_{4})[1]. Salomo hat das Spruchbuch geschrieben, z. B. 13_{34}, 121_{10}, 122_{5}, Jeremia die Klagelieder 75_{20}, 76_{7}, 97_{4}. Das Buch Hiob wird durch „Hiob sagt" zitiert, sowohl eigentliche Rede Hiobs 14_{1}[2], 356_{2}, 364_{8}, als auch Text 111_{20}, Gottesrede $202_{23.26}$ und Elihurede 361_{9}. Aber damit soll doch kaum Hiob selbst als der Verfasser des Buches genannt sein. Dagegen leitet die Formel: „Moses sagt" nicht Pentateuchsprüche schlechthin, sondern nur Worte Mosis ein.

Diese Autoren sind aber nur die Vermittler der Offenbarung Gottes (2_{9}). Doch wird Gott nicht als Urheber jedes ATlichen Wortes genannt. Denn die unbestimmte Formel „er spricht", verlangt nicht notwendig „Gott" als Subjekt. Nur wirkliche Gottessprüche werden eingeleitet durch Worte wie: „Gott spricht", „Gott spricht durch den Propheten" 118_{34}, $119_{6.20}$, 144_{15}, 185_{22}, 239_{30}, $254_{15.31}$, 266_{1}. Dagegen findet man umgekehrt Worte, in denen Gott mit „ich" redet, durch „David, Jeremia spricht", angekündigt: z. B. 266_{5} David spricht: ich esse nicht das Fleisch der Kälber und das Blut der Böcke trinke ich nicht; 267_{8} Maleachi spricht: bringt nichts auf meinem Altar dar; 267_{24}, 334_{34}. So wie sie dastehen, sind die Worte sinnlos, sie führen zu dem Schlusse: für Afrahat war der ATliche Kanon eine objektive göttliche Größe, die man anführt entweder schlechthin: es steht geschrieben,

[1]) Man sieht: die hebräischen Psalmüberschriften sind bereits verloren gegangen. Bisweilen hat sich aber noch eine Überlieferung davon erhalten. So wenn Afrahat Ps. 51 auf Davids Ehebruch bezieht 109_{17}, 121_{4}, während die spätere syrische Tradition ihn auf das Volk zu Babel deutet (Ps. 51 Pesch. inscr., nicht bei Lee, aber in der Ausgabe von Mossul 1888 und in dem NT der britischen Bibelgesellschaft, Newyork 1901). Dagegen wird Ps. 79, ohne ausdrücklichen Anhalt im Texte und in der hebräischen Überschrift, in Übereinstimmung mit der syrischen Aufschrift (wie oben), auf die Maccabäerzeit bezogen, wenngleich David der Verfasser bleibt. Vielleicht liegt eine richtige alte Tradition zugrunde. 82_{29} ff.

[2]) Joh. in der Anm. ist natürlich Druckfehler für Job.

er sagt; oder durch Angabe der speziell redenden Personen (Samuel 266_{21}, Saul 266_{24}, Hiobs Freunde 323_{9}, so auch Gott, s. o.); oder endlich durch Angabe des Buches (Genesis oder Hiob oder Prophetenbücher), so daß dann das Buch ohne Rücksicht auf den Inhalt des Einzelspruches als Sprecher eingeführt wird.

c) Seine Auslegung: Typus und Weissagung.

Von vornherein muß anerkannt werden, daß sich im Verhältnis zur übrigen altkirchlichen Allegorese in ihrer schrankenlosen Willkür die Nüchternheit geltend macht, die auch später die syrische Exegese auszeichnete. Allegorie im Sinne des Origenes, daß von einer alttestamentlichen Erzählung nur die spiritualistisch-christliche Deutung angenommen, der Wortsinn dagegen für sinnlos erklärt wird, solche Allegorie findet sich überhaupt nicht. Dafür tritt die Erklärungsweise des Typus ein[1], und zwar in zwei verschiedenen Formen. Entweder stellt Afrahat die alt- und neutestamentliche Tatsache einfach nebeneinander, ohne eigentlich eine Beziehung zwischen beiden zu behaupten. Das deutlichste Beispiel dafür ist die lange Reihe von Parallelen, die er zwischen den Verfolgten des Alten Bundes, Josef, Moses, Josua, Jefta, David, Elia, Elisa, Hiskia, Josia, Daniel, Hananja und seinen Brüdern, Mardochaj einerseits und Jesus anderseits aufzeigt 336_{16}—345_{34}; kleinere Stücke der Art sind die Zusammenstellung von Elias und Johannes dem Täufer, die sich sogar auf ihre Nachfolger Elisa und Jesus ausdehnt 106_{1} ff., von Josua und Jesus, ישוע פרוקן und ישוע ברנון 177_{18}, von Moses und Jesus, den beiden Mittlern 190_{6}, 379_{27}[2]). Da benutzt er die großen inneren religiösen Ähnlichkeiten ebenso wie die lächerlichsten Kleinigkeiten, bloße Wortanklänge, wie die auch von der modernen kritischen Forschung angemerkten verwandten Züge in der Jugendgeschichte; auch kommt Vermischung dieser Gesichtspunkte vor. Im Folgenden einige Beispiele dafür. „Durch Mose war der Bund dem Volke Israel verheißen worden, daß er ihnen das Land der Kananiter zum Erbe geben wolle. Und durch Jesum war der Bund verheißen worden, daß er den Heiden

[1]) טופסא 124_{12}, ארזא 187_{25}, דמותא 336_{17}; vgl. Diestel, Geschichte des AT in der christlichen Kirche S. 131; Merx, bei Bert S. 336 Anm.

[2]) Als Parallele vgl. act. Arch. XLIV.

das Land des Lebens geben wolle“ 379_{31}. „In den Tagen Mosis, als er geboren wurde, wurden die Knaben im Flusse ertränkt, und bei der Geburt Jesu wurden die Knaben von Bethlehem und Umgebung getötet“ 338_{16}. „Den Elia speisten die Vögel und Johannes der Täufer aß geflügelte Heuschrecken“ 106_{7}. „Elisa ließ das Eisen schwimmen und versenkte das Holz, und Jesus hob unsere Versunkenheit und versenkte unseren Leichtsinn“ 341_{29}.

Oder — dies ist die andere Form der typischen Betrachtung — Afrahat behauptet eine geheimnisvolle Beziehung zwischen Vorbild und Erfüllung, zuweilen so, daß er den Männern des ATs geradezu das Bewußtsein zuschreibt, in ihrem Tun eine Weissagung zu geben. Ausdrücklich unterscheidet er dabei zwischen dem Geheimnis רזא, welches dem früheren Volke (Israel), und der Wahrheit שררא, die heute den Völkern gegeben ist 187_{25}. Auf einige dieser Deutungen sei besonders hingewiesen: Die Deutung des Traumes Jakobs auf Christus, die noch stark an die vorige Gruppe erinnert 55_{20} ff., der Sieg über die Amalekiter durchs Kreuz, d. h. Mosis in Kreuzform emporgehaltene Hände, 48_{33}, 339_{5} vgl. Barn. 12_{2}, die Anwendung von Gideons Wasserprobe auf die Taufe 124_{1} ff. und die Beziehung der Paschavorschriften auf Jesu Leiden 190_{31} ff.; die letzte Stelle kann man fast allegorisch in dem Sinne nennen, daß der sensus litteralis ganz geleugnet wird[1]). Aus Jakobs Traum z. B. liest Afrahat folgende Geheimnisse heraus: „er sah die Tür des Himmels, Christus, und die Leiter, das Geheimnis des Kreuzes, und er salbte die Steine als Typus der Heiden“ 56_{8}. Bemerkenswert ist, daß er sich nicht immer auf seine Deutung verläßt, sondern sie bisweilen noch durch ein Schriftwort stützt $55_{23.32}$, 56_{4}.

Wenn es dagegen 376_{29} heißt: „kommt und trinket ohne Geld Wein und Milch von dem, dessen Augen rötlicher sind als Wein und dessen Zähne weißer als Milch“, so ist da nicht, wie Bert z. d. St. Anm. 7 bemerkt, „Juda als Typus von Christus gefaßt“, sondern Gen. 49_{12} wird als messianische Weissagung gedeutet[2]). Solcher findet Afrahat noch viele im AT; eine An-

[1]) Die betr. Abschnitte kommen z. T. weiter unten bei der Besprechung von Taufe und Abendmahl zur ausführlicheren Erwähnung.

[2]) Wie meist in der Kirche, vgl. Diestel S. 806 (Register).

zahl hat er in XVII 285_{15} ff. aneinandergereiht: Ps. 2_{7}, Jes. 9_{6} f., 7_{14}, Dan. 9_{26} f., Ps. 22_{16-18}, Jes. 52 f., Ps. 16_{10}, Sach. 14_{7}, Ps. 69_{21}, 18_{44}; vgl. auch 4_{4}, 68_{6}, 277_{12}. Jesus seinerseits hat die Gesichte des Gesetzes[1]) und die Propheten gedeutet (פשק), ausgelegt (פשר), erfüllt (שלם) $343_{33.35}$. Zu Jes. 52 f. und Ps. 22 wird 287_{1} ff. ausführlichst nachgewiesen, daß das nicht von David oder Saul gemeint sein kann. Selbst Einzelheiten des Lebens Jesu haben die Propheten vorausgesehen: Sach. 14_{6} f. sind Kälte und Finsternis am Karfreitag geweissagt; erstere ersieht man daraus, daß die Kriegsknechte sich in der Nacht ein Feuer angezündet hatten 287_{23} ff.[2]). Auch auf andres erstreckt sich die Prophezeiung: die Folge der Weltreiche in Dan. 2. 7. 8. (V), die Erwählung der Heiden statt der Juden 270_{3} ff.

d) Der Text.

Afrahat kennt nur die syrische Übersetzung, nicht den hebräischen Urtext oder die Septuaginta. Wenigstens deutet er nirgends Kenntnis der betreffenden Sprachen an. Die hebräischen Gottesnamen 281_{27} finden sich mit einer Ausnahme auch im syrischen AT[3]); ob man aber aus diesem einzigen Worte Adonaj auf Bekanntschaft mit der hebräischen Sprache schließen darf? Noch weniger ergibt für das Griechische die Gleichung: „Christen = Messiasleute“ 320_{25} (משיחיא = כרסטינא). Afrahat hat also nur die syrische Übersetzung der Bibel und des ATs im Besonderen benützt, eine Annahme, die der Tatbestand bestätigt[4]). Die genauere Untersuchung der Zitate in ihrem Verhältnisse zum heutigen syrischen Texte, ob die vorhandenen Abweichungen auf Textverschiedenheit oder auf Gedächtnisfehlern beruhen, kann nicht Sache dieses Aufsatzes sein[5]).

---

[1]) Der sonderbare Ausdruck stammt aus der Parallele mit Daniel.

[2]) Genau so Theodoret im Kommentar zu Sach. 14_{6}. — Mgr. 81, 1953 BC.

[3]) אהיה אשר אהיה Exod. 2_{14} אלשדי Exod. 6_{3}; nur יהוה צבאות des hebräischen Textes wird in Pesch. entweder zu מריא צבאות 1. Sam. 3_{11}, Jes. 1_{9}, Jer. 11_{17} oder מריא חילתנא 1. Kön. 18_{15}, Ps. 24_{10}, Am. 9_{5}, Mich. 4_{4}, nicht אדוני צבאות, wie Afrahat a. a. O. hat.

[4]) Schon Antonelli, der doch das Armenische für die Ursprache unserer Briefe hielt, konstatiert vielfach, daß die Bibelzitate des Jakob von Nisibis unter allen Versionen der Peschittha am nächsten stehen.

[5]) Für Hiob hat diese Arbeit unternommen E. Baumann ZAW 1898_{305}.

3. Das Neue Testament.

a) Sein Umfang.

Der NTliche Kanon umfaßt zunächst „den Herrn und seinen Apostel“ 357_7, Evangelium und Paulusbriefe. Doch ist an der angegebenen Stelle kaum eine zusammenfassende Benennung des NTs beabsichtigt, die Zusammenstellung ist wohl nur Zufall. In zweiter Linie kommt die Apostelgeschichte hinzu. Über das NT bei Afrahat gibt es bereits eine ausgedehnte Literatur. Die eigentlichen Textfragen müssen auch hier außer acht bleiben. Dann sind es noch folgende Probleme: welche Evangelien, welche Paulusbriefe, welche weiteren NTlichen Schriften hat Afrahat gekannt?

α. Das Evangelium.

Daß Afrahat das Diatessaron Tatians benützt, scheint mir nach den Arbeiten von Zahn u. a. (zum ersten Male GGA 1887 S. 188 f.) außer Zweifel. Die Gründe dafür kann ich hier nicht ausführlich entwickeln; in kurzem sind es folgende: 1. Die Geschichte des Diatessaron in der syrischen Kirche[1]) läßt schon von vornherein eine Kenntnis dieses Buches bei Afrahat vermuten. 2. Nirgends zitiert er ein einzelnes Evangelium mit Namen, findet nirgends Schwierigkeiten in den Widersprüchen der Evangelien, sondern nimmt die durch Diat. gebotene Lösung einfach an[2]). 3. Der mehrfach bezeugte Anfang des Diat. mit Joh. 1_1 ist auch für Afrahat wie selbstverständlich „der Anfang des Evangeliums unseres Lebendigmachers“ 8_{23}. 4. In zahlreichen Einzelheiten stimmen die Zitate des Afrahat mit Diat. überein. Freilich, der Nachweis hat seine Schwierigkeiten, denn Tatians Evangelienharmonie liegt uns nur in drei anderssprachigen Bearbeitungen

für Jesaja Diettrich, Ein Apparatus criticus zur Peschittha des Propheten Jesaja, Beiheft zur ZAW, Gießen 1905. Vgl. auch die Zusammenstellung bei Parisot XLIII ff.

[1]) Vgl. besonders Harnack LG I_2 S. 493, von Schubert KG I^2, S. 164 und vor allem Hjelt in Zahns FGK VII 1, S. 16 ff.

[2]) So bei der Reihenfolge 188_7: Weggang des Judas (Joh. 13_{30}, Diat. 45_9) Abendmahl (Mt. 26_{26}, Diat. 45_{12}); oder 192_{19}: Fußwaschung (Joh. 13_4 ff., Diat. 44_{12}) Abendmahl (s. o.). — 321_4 verweist er von Joh. 20 auf Mc. 1 einfach durch: „wie oben gesagt war“.

vor[1]). Im Hinblick auf Tatian hat Zahn die Evangelienzitate unseres Verfassers durchgearbeitet[2]). Eine Reihe von besonders beweiskräftigen Stellen führt Bert in seinen Anmerkungen vor. Wir verweisen nur auf zwei, unter Benutzung von $Diat_{ar}$. Großen Wert legt Zahn FGK I $_{80}$ ff. auf 37_6 ff. Daß tatsächlich in dieser Aufzählung von Worten und Taten Jesu die Reihenfolge des $Diat_{ar}$ wesentlich innegehalten ist — wenn auch mit Ausnahmen — zeigen die Nachweise bei Parisot, der immer die Stellen der getrennten Evangelien und aus $Diat_{ar}$ (nach Ciasca) nebeneinander stellt. Die Verbindung von Luk. $17_{3.4}$ und Mt. $18_{21.22}$ findet sich wie bei Afrahat 29_{12}, so Diat. 27_{14} f. $_{22}$ ff., und zwar beidemal im Anschluß an das Wort: wenn ihr nicht vergebet, wird Gott euch nicht vergeben[3]). Auf Kleinigkeiten kann man bei dem eigenartigen Zustande unserer Diat.-Texte keinen entscheidenden Wert legen, wenn auch oft genug gerade sie die stärksten Beweise liefern. So findet sich die sonderbare Um-

[1]) Es sind das folgende: 1. Bruchstückweise und zum Teil ungenau ist sie erhalten in dem armenisch auf uns gekommenen Kommentar Efräms, zugänglich in Aucher-Mösingers lateinischer Übersetzung. Die Textstücke allein sind ausgezogen und mit den Kapitel- und Verszahlen von $Diat_{ar}$ versehen von Hill ($Diat_{efr}$). Wie wenig Sicherheit auch abgesehen von der mehrfachen Übersetzung man hier über den ursprünglichen Wortlaut von Diat. bekommt, zeigt die Tabelle von Stellen, wo Efräm in sich differiert (bei Hill S. 19). Das ist auch kein Wunder, da Efräm seinen Kommentar in Versen schrieb, und den hineingewobenen Text nach dem Metrum modeln mußte. 2. Ins Arabische ist Diat. übersetzt von Ibn at-Tayyib † 1043, jedoch vermutlich aus einem ins Korrekt-kirchliche geänderten syrischen Originale; zugänglich in Ciascas lateinischer Wiedergabe in seiner Ausgabe des arabischen Textes, bequemer, weil mit Versangabe und (nach Hjelt) genauer in Ropes' englischer Version ($Diat_{ar}$). 3. Die alte lateinische Evangelienharmonie, die Viktor von Capua uns erhalten hat, ist aus den Worten der Vulgata, aber unter Beobachtung von Tatians Reihenfolge zusammengesetzt ($Diat_{lat}$).

[2]) Ohne Benutzung des damals noch nicht edierten $Diat_{ar}$: FGK I_1, mit ihr GK II, S. 530 ff.

[3]) Daß, wie Bert richtig bemerkt, der Spruch bei Afrahat 29_{10}, Mt. 6_{15} näher steht als Mt. 18_{35}, was bei Diat. 27_{13} vorliegt, beweist nicht gegen die Tatsache, daß jedenfalls gedächtnismäßig für Afrahat die Sprüche über das Verhältnis von menschlichem und göttlichem Vergeben mit dem vom siebenmaligen Vergeben an einem Tage und mit der Frage des Petrus (im Anschluß an sein Evangelium) zusammengehangen haben.

formung von Mt. 18_{14} (127_{6}) ähnlich auch Diat. 20_{7}[1]), und das aus Mt. 7_{16-18}, Lk. 6_{43-45} durcheinandergeschlungene Zitat 256_{35} ff. (154_{8}) lesen wir in derselben Reihenfolge Diat. 10_{35-38}. An einer Anzahl von Stellen läßt sich freilich zwischen Afrahat einer- und $Diat_{ar}$ oder $_{efr}$ anderseits eine Übereinstimmung nicht feststellen[2]), aber das kann auf unserer Unkenntnis des syrischen Tatian ebensowohl wie auf ungenauer Anführung durch Afrahat beruhen. Man wird darum aus solchen Diskrepanzen kaum einen Grund gegen die Benutzung des Diatessaron durch Afrahat entnehmen können. Ebensowenig verschlagen die Gründe, die Martin a. a. O. S. 117 ff. angibt, unter denen der hauptsächlichste der ist, daß Afrahat auch die Paulusbriefe in derselben Vermischung anführt, ohne daß man deswegen auf ein Diatessaron derselben rekurriere. Der Unterschied ist nur der, daß man von einem Cento aus Paulus weder Kunde noch gar Überreste hat, wohl aber von einer Evangelienharmonie, und daß mit diesen Überresten die Zitate bei Afrahat merkwürdig zusammen stimmen. Woods behauptet einfach, daß Zahns Gründe nicht genügen, braucht also auch nicht widerlegt zu werden. Im übrigen ist die Ansicht, daß Afrahat das Diatessaron kennt und verwendet, wohl Homologumenon geworden. Geteilt dagegen ist die Meinung über die weitere Frage, ob er außerdem noch andere Übersetzungen benutzt hat[3]).

Doch muß von vornherein die ganz phantastische Vorstellung Bewers S. 95 f. abgewiesen werden, Afrahat als Gelehrter habe

[1]) Afr. 127_{6}: Denn nicht will der Vater im Himmel, daß eines von diesen Kleinen verloren werde, und ihnen (oder: von ihnen) wird Buße gesucht. Diat. 20_{7}: so will euer Vater im Himmel nicht, daß eins von diesen Kleinen, die sich verirrt haben, verloren gehen soll, und er sucht für sie Buße.

[2]) Wir finden beispielsweise bei Afrahat andre Harmonisierungen als $Diat_{ar}$. So ist zwar Mt. 7_{2}, Mc. 4_{24} wie Afr. 215_{34}, so auch Diat. 10_{15} vereinigt (und das Zitat stimmt genauer, als Zahn, zitiert in Berts Anm. z. d. St., annehmen will), aber $Diat_{ar}$ spricht immer vom Maß wie Mc., Afr. immer vom Gericht, wie Mt. — Mt. 15 und 23 sind 259_{13} ff. zusammengefaßt, ohne daß $Diat_{ar}$ es täte. — Der Königsknecht (עבד מלכא) Joh. 4_{46} ist mit dem Hauptmann von Kapernaum 14_{12} ineinsgesetzt, wie das Wort Mt. 8_{8} beweist, ohne daß Diat. 6_{27}, 11_{4} das tut.

[3]) Letzteres behaupten Parisot XLV; Wright SL S. 10; Bewer S. 93. Baethgen S. 62 ff.; Harnack NT 200, S. 95; Hjelt S. 131 Anm. Der von ihm in Aussicht gestellte Beweis ist noch nicht erschienen.

nicht nur Diat., sondern auch Syr_{cur}, Syr_{sin} und Pesch. gekannt; denn das paßt schlechterdings nicht zu der naiven Unbefangenheit, mit der Afrahat sein „Evangelium" 113_{16} handhabt, wie Bewer sie selbst am Anfang seiner Untersuchung S. 91 und Anm. 33 anerkennt. Aber aus demselben Grunde ist, wie mich dünkt, auch die Benutzung einer einzelnen Übersetzung eines oder mehrerer der „getrennten" Evangelien ausgeschlossen. Mit dem mehrfach verwendeten Argumente „wie sollte ein schriftstellernder Bischof des angehenden vierten Jahrhunderts nichts von den getrennten Evangelien wissen!" — so z. B. Harnack a. a. O. — ist hier nichts zu machen; denn mit gleichem Rechte könnte man fragen: wie sollte ein schriftstellernder Bischof im Jahre 344 keine Kenntnis von den arianischen Streitigkeiten haben, oder von den nicänischen Osterbestimmungen, da doch ein Perser in Nicäa anwesend war (Mansi II, 694 B)? und Afrahat hat sicher nichts davon gewußt. Als wirkliche Beweise bringt man folgende Tatsachen: 1. Joh. werde 105_{25} ausdrücklich zitiert, so Parisot. — Aber es ist dort kaum der Evangelist, sondern der Täufer gemeint, wenn die Stelle schon aus dem vierten Evangelium stammt. 2. Man beruft sich auf einzelne Stellen, die im Diat. so nicht nachzuweisen sind, so Harnack und Baethgen. Aber bei dem Zustand unserer Diat.-Texte ist solches Fehlen kein Wunder. 3. Man zieht die Stellen heran, wo Jesus Davids Sohn heißt 277_3, 383_{27}, 388_{22}, 389_1, 390_1, da nach Theodorets Zeugnis (Mgr. 83, 372 A) Tatian alles auf Jesu davidische Abkunft Bezügliche gestrichen habe, so Bewer S. 94, vor allem die Genealogien, deren eine Afrahat zweimal bringt 381_{29}—388_{20}, 392_{11} ff. Nun aber wird die Abstammung des Messias von David in verschiedenen messianischen und messianisch gedeuteten Stücken des ATs deutlich vorausgesetzt, im NT auch außerhalb der Evangelien Rm. 1_3, 2. Tim. 2_8[1]) gelehrt; endlich ist das Prädikat „Davids Sohn" für Jesus auch in $Diat_{efr}$ $31_{29.\,30}$ vorhanden, woraus ich schließe, daß Theodoret etwas verallgemeinert, indem er das Fehlen der Genealogien als Beseitigung der Davidssohnschaft bezeichnet. Die Behauptung der davidischen Abstammung Jesu beweist also allein die Nebenbenutzung eines getrennten Evangeliums noch

[1]) Die Apokalypse (5_5, 22_{16}) kommt für Afrahat nicht in Betracht.

nicht[1]). Es bleiben die Geschlechtsregister. Aber es ist unwahrscheinlich, daß diese aus Mt. oder Lk. unmittelbar übernommen sind, denn sie stimmen mit keinem ganz überein. Von Mt. 1 weicht ab, a) daß die Glieder von Adam bis Abraham mitangegeben und mitgezählt, b) daß die bei Mt. ausgelassenen Könige Ahasja, Joas, Amasja und Jojakim eingereiht sind, c) daß durch beides das Zahlenschema des Mt. zerstört wird[2]); mit Lk. stimmt nicht, a) daß die Reihenfolge von Adam her absteigt, b) daß Kainan von Lk. 3_{36} fehlt, c) daß die Väter zwischen David und Jesus die aus Mt. 1 sind. — Daß aus Mt. 1 und Lk. 3 Afrahat sich seine Genealogie selbständig gebildet habe, liegt wieder bei der Selbstverständlichkeit, mit der er vorgeht, außerhalb des Wahrscheinlichen. Ich möchte vielmehr mit Zahn annehmen, daß er eine außerkanonische Überlieferung benutzt, und des weiteren vermuten, daß bei ihm sich eine ältere Form mit $3 \times 3 \times 7$ Gliedern 392_{11} erhalten hat, die erst später, nach zufälligem Verluste jener vier Könige[3]) auf griechischem Gebiete, in die Form von Mt. 1 mit $3 \times 2 \times 7$ Gliedern umgearbeitet wurde. Ganz und gar nicht aber kann ich Zahns Meinung darin teilen, daß er, wie anderes, so auch diesen Stammbaum Jesu von Julius Africanus herleiten will. Denn einmal ist mir an sich eine Benutzung des Julius Africanus durch Afrahat

---

[1]) „Josef und Maria, beide aus Davids Stamme 389_1" ist eine Umbildung von Lk. 2_4, bei der die Worte „mit Maria ...." zu dem unmittelbar Vorhergehenden, „weil er aus Davids Hause war" gezogen sind.

[2]) Ahasja, Joas, Amasja finden sich freilich auch bei Syr$_{cur}$, und damit die Durchbrechung des Zahlenschemas; doch möchte ich, *selbst abgesehen von Jojakim, der auch in Syr$_{cur}$ fehlt*, bezweifeln, daß Afrahat diese Schwierigkeit nicht gesehen und besprochen hätte.

[3]) Mir will doch die Hypothese am annehmbarsten erscheinen, nach der die Namen Ochozias, Joas, Amasias nur durch ein Schreiberversehen ausgelassen sind; das aber erklärt sich wiederum am besten in einer Genealogie — nicht bei direkter Übernahme aus den Königsbüchern — und zwar wiederum am leichtesten in einer griechisch geschriebenen *(Ὀζίας—Ὀχοζίας)*. Es ergäbe sich folgender Vorgang: 1. aus dem AT und anderem Stoffe wurde eine 63gliedrige Genealogie Jesu hergestellt, die zunächst aramäisch und griechisch sich fortpflanzte. Die aramäische Form erhielt sich bis auf Afrahat und ist bei ihm vorhanden, 2. auf griechischem Gebiete gingen sehr bald vier Glieder durch ein Versehen verloren, 3. diesen verstümmelten Stammbaum fand der erste Evangelist vor und arbeitete ihn so um, wie er Mt. 1 vorliegt. — 4. Syr$_{cur}$ ist Mt. 1 nach dem AT korrigiert.

unwahrscheinlich, da die Chronologie beider stark von einander abweicht; zweitens bespricht ja der Brief an Aristides wieder beide Genealogien nebeneinander, während ich, wie gesagt, für Afrahat die Kenntnis nur einer (seiner) Genealogie annehmen möchte; endlich wenn Zahn und mit ihm Bert ihre Hypothese darauf stützen wollen, daß die Annahme einer Verschwägerung der Stämme Levi und Juda 383_{18} zur Zeit Nachschons aus Julius Africanus stammen werde — so verstehe ich nicht, warum man diesen Umweg machen und nicht direkte Herkunft aus Exod. 6_{23} annehmen will. Dagegen möchte ich daran erinnern, daß mit dem Diat. oftmals eine Genealogie Jesu, sei es im Texte[1]) oder am Schlusse[2]) überliefert worden ist. Sollte nicht in ähnlicher Weise auch dem Evangelienbuche des Afrahat eine Genealogie Jesu beigefügt gewesen sein? — Somit würde auch sie nicht den Nachweis erbringen, daß Afrahat Mt. oder Lk. außerhalb des Diat. gekannt habe, vielmehr bleibe ich bei der Behauptung, die auch Zahn vertritt: außer Tatians Harmonie hatte Afrahat kein Evangelium in den Händen.

β. Die Briefliteratur.

Unter den Episteln unseres NTs hat Afrahat nur die des Paulus gekannt. Von den katholischen Briefen wußte er nichts[3]), wie schon von vornherein der NTliche Kanon der doctr. Addaei (GrGK 83) und der can. Sin. vermuten lassen, zwischen denen Afrahat in der Mitte liegt; denn in beiden Verzeichnissen fehlen sie gleichfalls. Die von Wright angegebenen Zitate hat Zahn a. a. O. als nichts beweisend aufgezeigt. Die Tatsache, daß Paulus „der Apostel" schlechthin heißt, ist ein weiterer starker Beweis, daß neben ihm im Kanon kein anderer steht. So möchte ich auch kein Gewicht legen auf die Anklänge, die mir noch aufgefallen sind: 39_{28} (wer die Welt liebt, nicht kann er schön sein Gotte) vgl. 1. Joh. 2_{15}, Jac. 4_4; 91_{22}, vgl. Jac.

[1]) So das vatikanische arabische Ms., vgl. Anm. zu $Diat_{ar}$ 2_1, 4_{29} und $Diat_{lat}$ 5.

[2]) So das borgianische arabische Ms., vgl. Anm. zu $Diat_{ar}$ 55_{17}.

[3]) Zahn FGK I 92, GK I 375.

3_{9} f.; 153_{15}, vgl. Jac. 3_{6}; 236_{8}, vgl. Jac. 1_{22}[1]). Die zahlreichen noch zu besprechenden Erwähnungen von Christi Höllenfahrt setzen eine Kenntnis von 1. Pt. 3_{19} nicht voraus, da gerade der Hauptzug dieser Stelle, die Predigt an die Geister, bei Afrahat fehlt. Auffällig dagegen ist die Bezeichnung Jesu als des Oberhirten (רב רעותא) wie 1. Pt. 5_{4}, die häufig wiederkehrt, um so auffälliger, als sie mehrfach im selben Zusammenhange wie 1. Pt. steht, daß nämlich die Hirten zur Treue ermahnt werden, bis zur Zeit, da der Oberhirte kommt $128_{26.28}$, $160_{19.23}$, 223_{2} (244_{25}, 337_{6}). Eigenartige Beziehungen, ohne daß Entlehnung sich aufzeigen ließe, bestehen auch zwischen Afrahat und 1. Clem. Z. T. erklärt sich die Ähnlichkeit im Ausdruck aus der ähnlichen Situation in XIV und 1. Clem. Vgl. 151_{16} ff. mit 1. Clem. 4_{7} ff.; 219_{12} ff. mit 1. Clem. 49_{1} ff.; 237_{20} mit 1. Clem. 20_{1} ff. — Vom Barnabasbrief wird öfter noch die Rede sein.

Ganz zweifellos aber und ungemein reichlich sind Worte Pauli angeführt, und zwar aus allen Briefen einschl. Hebr., aber mit Ausnahme von 2. Thess. und Phm. Das Fehlen von 2. Thess. dürfte Zufall sein; wenn wir dagegen erfahren (Zahn, GrGK S. 48, Bauer S. 22), daß Phm. auch für Efräm zweifellos unbekannt ist, so werden wir dasselbe bei Afrahat vorauszusetzen haben. Daß er auch Tit. nicht kenne, behauptet Parisot XLII; doch ist die Anführung von Tit. 1_{16} in 411_{19}, wie mich dünkt, deutlich genug. Eher könnte man über 2. Tim. Zweifel hegen, von dem sich nur die Worte „alle Schrift im Geiste" (2. Tim. 3_{16}) 367_{21} finden. Aber dieser Brief hängt mit dem ersten zu eng zusammen, um nicht gleiches Geschick mit ihm zu haben; und 1. Tim., der im can. Sin. wohl nur durch Zufall fehlt, liegt sicher vor. Des Weiteren behauptet Zahn die Benutzung von 3. Kor. (GrGK S. 48 Anm. 3), dessen sonstiges Ansehen in der syrischen Kirche Efräms Kommentar dazu bezeugt. Die Stellen sind 105_{10} = 3. Kor. 3_{10} und 389_{2} = 3. Kor. 3_{5}; Vetter erinnert auch an den beiden gemeinsamen Zusatz ben Amitthaj 189_{12} und 3. Kor. 3_{29} zu Mt.

[1]) Parisot verweist noch auf 61_{15}, vgl. 1. Joh. 3_{24} — eine Stelle, die bereits Zahn zurückgewiesen hat; und auf Zitate aus 1. Joh. in XXIII, § 62,63, die ich nicht genau identifizieren kann. Wahrscheinlich meint er 411_{23} ff., was allerdings stark an 1. Joh. 2_{4} erinnert; aber die ganze Erörterung ruht auf dem kurz vorher zitierten Worte Tit. 1_{16}.

12_{40}, obwohl er da, wie auch 389_{2} nicht Benutzung von 3. Kor. durch Afrahat, sondern gemeinsame Textvarianten in beider Autoren Exemplar von Diat. 16_{4} und Rm. 1_{3} annimmt. Will man sich ihm hierin anschließen, so ist die erste Stelle (105_{10}) mit Wright leicht durch 1. Kor. 12, Eph. 4 zu belegen. Aber Zahns Meinung scheint mir richtiger. Ich möchte noch 91_{9} mit 3. Kor. 3_{35} vergleichen.

Die Apokalypse ist Afrahat unbekannt gewesen. Wenn Parisot das Theologumenon vom „zweiten Tode" 128_{2}, 141_{4}, vgl. Apok. 2_{11}, 20_{6}, geltend macht, so fügt er doch selbst sehr richtig die Bemerkung bei, daß es auch den jüdischen Kenntnissen unseres Verfassers entflossen sein kann.

γ. Die Apostelgeschichte.

Eine eigenartige Stellung nimmt die Apostelgeschichte ein. Sie wird elfmal zitiert, sogar mit Namen פּרכסס der zwölf Apostel 192_{11}, כרווזתא der zwölf Apostel 320_{26}. Von dem umfassenden erbaulichen Stoffe der Apostelgeschichte ist jedoch nur act. 14_{21} angeführt 370_{19}; denn 192_{18} = act. 1_{5} ist ein Herrenwort und hat daher seinen Wert. Auch von den Geschichten sind neben der großen Menge der ATlichen und evangelischen als religiöse und moralische Beispiele nur ganz wenig benutzt: 228_{31} die Begehrlichkeit des Ananias act. 5, die Flucht des Paulus aus Damaskus im Korbe 255_{7}, act. 9_{25}[1]); 254_{36} die Beschimpfung des Paulus als eines Schwätzers act. 17_{18}[2]); 57_{15} die Nachfolge des Tulmaj-Matthias (darüber Genaueres unter δ) act. 1_{23}, 347_{33} die kurze Erwähnung von Stefanus' und Jakobus' Tod, worauf dann sofort außerbiblische Martyrien folgen[3]). An den zwei Stellen, wo Afrahat die oben erwähnte umständliche Bezeichnung anwendet 192_{11}, 320_{26}, macht er mehr gelehrten Gebrauch von act.: 11_{26} das Auftauchen des Christennamens in Antiochia, 19_{3} das Verhalten der Apostel zur Johannistaufe. Endlich wirft er 242_{25},

[1]) Daß auf act. 9_{25} und nicht auf 2. Kor. 11_{33} angespielt ist, wird wahrscheinlich dadurch, daß in Kor. bei Pesch. ein anderes Wort für „Korb" steht.

[2]) Doch ist der Wortlaut ganz anders; Afr. ממלל חרבתא, act. מלקט מלא.

[3]) Da mir die letzteren aus dem Festkalender zu stammen scheinen (auch darüber unter δ), so muß auch die Erwähnung jener Martyrien nicht notwendig auf act. zurückgehen.

259_{21}, act. 23_{3} mit Mt. 23_{27} in der Weise zusammen, daß aus den gekalkten Gräbern und der geweißten Wand des NTs bei ihm eine gekalkte Wand und geweißte Gräber werden. Das ist aber auch alles. Die Spärlichkeit der Verwendung von act. im Vergleich mit dem AT, dem Evangelium und dem Apostolos muß auffallen [1]). Zahn GrGK S. 47ff. sucht nun einen Zusammenhang zwischen dem ersten syrischen Apostelkanon und dem des Marcion herzustellen, vermittelt durch Tatian. Sollte nicht vielleicht dieser älteste syrische Apostolos mit dem Marcions auch das gemeinsam gehabt haben, daß in ihm die Apostelgeschichte fehlte? So würde sichs erklären, daß für Afrahat dies erst kürzlich hinzugetretene Buch den Wert eines kanonischen noch nicht in dem Maße hat, wie Diat. und Paulus, ihm auch nicht so vertraut ist wie diese. Sie müßte dann später beigefügt sein als Hbr., den Afrahat weit mehr und unbefangener benutzt als act. Zu dieser Annahme würde auch stimmen, daß nach der edessenischen Gründungssage, doctr. Add. S. 46, die Apostelgeschichte nicht mit Diat. und Paulusbriefen zugleich nach Edessa gekommen ist. Sollte dagegen Harnack NT_{200} S. 107 recht haben, daß die älteste Kirche in Syrien überhaupt nur das Diat. neben dem AT im Kanon hatte, so würde erst recht eine stufenweise Rezeption des übrigen Kanons anzunehmen sein: 1) Paulus, 2) act. — dies erst kurz vor Afrahat, 3) katholische Briefe — diese nach ihm; eine Annahme, zu der der Wortlaut der doctr. Add. a. a. O. noch besser paßt.

δ. Apokryphes.

Afrahat enthält außerdem eine große Menge apokryphen Stoffes. So weit er sich aufs AT bezieht, läßt sich meist die

[1]) An Gelegenheit, mehr darin zu tun, hätte es nicht gefehlt. Ich will nur dreierlei erwähnen: wenn er 137 ff. die Auferweckungsgeschichten bis Jesus einschließlich vorführt, ohne auf act. 9_{40}, 20_{10} einzugehen; wenn er 346 ff. an vielen Beispielen aus dem AT zeigt, daß aus den Verfolgten der Geist Gottes spricht, ohne die Apostel zu erwähnen, zu denen doch der Herr das dort behandelte Wort Lk. 12_{11} gesagt hat; wenn er endlich Gott 405 die Fälle vorzählt, in denen Bedrängten die Hilfe Gottes zuteil wurde, aber act. 9_{25}, 12_{11}, 16_{26}, 18_{16} wegläßt: so zeigt dies m. E. deutlich, daß act. noch nicht so sehr zum geistigen und geistlichen Eigentume Afrahats gehörte, wie andere Stücke seiner Bibel, besonders Evangelium und Briefe.

Herkunft aus dem Midrasch wahrscheinlich machen; deshalb wollen wir es erst bei Afrahats Verhältnis zum Judentume besprechen. Dagegen das NTliche muß hier Erwähnung finden. Einiges stellt Zahn GK II 560 unter der Überschrift „Problematisches“ zusammen.

57_{15} wird der Matthias aus act. 1 mit dem Namen Tulmaj genannt. Bickell und Bert (s. d. Anm. z. d. St.) vermuten in verschiedener Weise einen Schreibfehler. Zahn dagegen nimmt an, daß Afrahat in seinem Texte von act. Tulmaj gelesen habe, und diese Vermutung wird gestützt durch den Fund E. Nestles, TU NF VI_2 S. V_{20}, daß auch die syrische Übersetzung des Eusebius überall, d. h. an vier Stellen[1]) den Matthias des griechischen Textes mit Tulmaj wiedergibt, und zwar nicht bloß da, wo act. 1 berührt wird, sondern auch, wo vom Evangelium des Matthias die Rede ist. — Die textgeschichtliche Frage, die sich nun erhebt, gehört nicht mehr zu unserem Thema.

Ferner sind einige Sprüche als Worte Jesu angeführt, die sich so nicht in unseren Evangelien finden, somit zu den Agrapha zu zählen sind: a) unter den Heiden soll euer Licht leuchten 9_7, b) zweifelt nicht, daß ihr nicht versinket in der Welt 15_5, c) betet und werdet nicht müde 66_8, d) erst muß der Betende, der sein Gebet darbringt, seine Gabe wohl untersuchen, ob an ihr kein Flecken gefunden werde, alsdann soll er es darbringen, damit sein Opfer nicht auf der Erde bleibe 66_{28}, e) das Gute ist bestimmt zu kommen, und wohl dem, durch den es kommt; und das Böse ist bestimmt zu kommen, aber wehe dem, durch den es kommt 70_4. — Resch, Agrapha TU V_4 S. 380, 297, 441, 279 erwähnt b, c, d, e, obwohl die beiden letzten von Afrahat nur durch „es ist geschrieben“ eingeführt sind, nicht ausdrücklich als Worte Jesu. Und zwar betrachtet er c und e, deren zweites sich auch in Pseudoklemens findet, als echte Herrensprüche, während Ropes TU 14_2 in c ein Mißverständnis des Afrahat von Lk. 18_1 sieht, in e eine kraftlose Erweiterung von Mt. 18_7, die wegen der doppelten Bezeugung allerdings schon in einer Handschrift erfolgt sein muß; b dagegen betrachtet auch Resch als bloße Erweiterung von Mt. 21_{21} durch den Gedanken

[1]) Das letzte Zitat daselbst muß heißen $3,29,_4$.

von Mt. 14_{28} ff.; in d sieht er mit Antonelli und Parisot eine Umbildung von Mt. 5_{23} f.[1]). Auch a, was Resch wohl übersehen hat, aber Parisot S. 23 Anm. 2 als Agraphon anspricht, wird wohl bloß eine Verbindung von Mt. 10_{27} mit Mt. 5_{16} sein. Daß Afrahat aber diesen zweiten Satz nicht selbständig hinzugesetzt hat, sondern daß sein Bibeltext ihm beide Stücke verbunden bot, ergibt sich aus dem Zusammenhange. Er will mit Hilfe des zweigliedrigen Spruches beweisen, daß Jesus unter dem Licht Mt. 10_{27} die Heiden, unter der Finsternis also die Juden verstanden habe. Ich habe nicht den Eindruck, als ob diese angeblichen Jesusworte noch einer lebendigen Tradition entnommen wären, aber sie machen auch nicht die Benutzung eines apokryphen Evangeliums durch Afrahat wahrscheinlich, denn sie dürfen durchaus in Diat. gesucht werden, das ja nach dem Zeugnis des Ischodad bei Hjelt a. a. O. S. 29 ff. mancherlei außerkanonische Zusätze enthielt. Dagegen ist, wie Bert S. 61 Anm. 6 richtig bemerkt, nicht wahrscheinlich, daß Afrahat das in Efräms Diatessaronkommentar enthaltene Jesuswort gekannt habe: „wo einer ist, bin ich auch, und wo zwei sind, werde ich sein“[2]) — denn dann hätte er sich schwerlich so sehr mit dem Nachweise geplagt, daß Gott auch eines Einzelnen Gebet erhören will.

Ein weiteres Apokryphon ist die Erzählung von Jesu Höllenfahrt, wie sie ausführlichst 351_{3} ff., kürzer oder in Anspielungen 106_{33}, 190_{8}, 194_{31}, 235_{8}, 344_{23} mitgeteilt ist. Aus 1. Pt. 3_{19} ist sie nicht herausgesponnen; das wurde schon konstatiert; daß eine gemeinsame schriftliche Quelle für die angeführten sechs Stellen angenommen werden muß, vermute ich wegen einer Menge gleicher Züge[3]). Er stieg hinab 351_{5}, 344_{23}, 106_{33}, in die Finsternis 351_{10}, 344_{23} oder die Scheol (Bert: Hölle) 235_{8}, 190_{8} oder ins Totenhaus (Bert: Unterwelt) 106_{33}, zu den Toten $194_{19.\,21.\,32}$; er zerbrach die Tür der Scheol 190_{8}, 235_{11}, 344_{24}, 351_{8} und

[1]) Wright zitiert unbegreiflicherweise Ps. 5_{4}.

[2]) Vgl. Preuschen, Antilegomena[3] XI$_{4}$, XIII$_{39}$ (= S. 22_{31}, 31_{16}).

[3]) Sie finden sich ähnlich auch Doctr. Add. syr. S. 8, engl. S. 8 — auch in Eus. h. e. I 13, 19: „er wurde gekreuzigt und stieg hinab zum Hause der Toten (Eu.: εἰς τὸν Ἅιδην) und zerbrach den Zaun, der noch niemals zerbrochen worden war. Er belebte die Toten durch seinen Tod. Allein war er hinabgestiegen und stieg hinauf mit vielen zu seinem Vater.“

raubte den Besitz des Todes 235_{11}, 351_{9}, indem einige Gerechte mit ihm auferstanden 106_{34}, 190_{9}, 344_{24}, 351_{23}. Anderes findet sich nur einmal, der Kampf mit dem Bösen 235_{9}, der Jammer des Todes 351_{18}, die Ankündigung Jesu, er werde wiederkommen 351_{21} — doch ist das nicht auffällig, zum Teil kann auch, besonders 351, eigene Ausmalung Afrahats vorliegen. Das Ganze aber erinnert an Darstellungen, wie sie der zweite Teil des Evangelium Nicodemi, Tischendorf evv. apocr. 301, 368, 396 bietet; besonders ist der dort wie bei Afrahat vorkommende Einzelzug lehrreich, daß Christus die Tore der Unterwelt zerbricht. Doch hat unser Verfasser keinesfalls das Nikodemusevangelium in einer seiner heute vorhandenen Gestalten gelesen. Fast möchte ichs wiederum für wahrscheinlicher halten, daß ihm nicht ein besonderes Descensusevangelium, sondern nur eine apokryphe Erweiterung des Diatessaron in diesem Sinne vorlag, ähnlich der, die Ischodad für die Taufgeschichte mitteilt, Hjelt a. a. O. S. 32.

Eigenartig sind weiterhin die Erwähnungen des Verräters Judas. Er wurde vom Herrn verurteilt (חיב, Bert: bestraft), weil er aus dem Beutel genommen habe 178_{6}, 340_{2} und verflucht; so ward er aus dem Jüngerkreise ausgeschlossen 228_{30}; dann stürzte er sich mit einem Mühlsteine am Halse ins Meer 217_{3}. Die ersten beiden Aussagen kann man für geschraubte Wiedergabe der betreffenden evangelischen Berichte ansehen. Dagegen ist die letzte Angabe höchst merkwürdig. Sie scheint mir zu beweisen 1. daß, wie schon anderweit gezeigt, die Apostelgeschichte (act. 1_{18}) außer dem eigentlichen Interesse unseres Verfassers lag, 2) daß Mt. 27_{3} ff. in Afrahats Diatessaron fehlte, obwohl es Diat$_{efr}$ und $_{ar}$ 51_{7} ff. steht, und 3) daß er aus Diat. 25_{13}, 44_{48} eine neue Erzählung vom Ende des Verräters herausgesponnen hat.

Aus dem Leben der Apostel erwähnt Afrahat von Geschehnissen, die über die biblischen Nachrichten hinausliegen, nur den Tod des Petrus, Paulus, (Jakobus act. 12), Johannes 347_{34}. Die Gruppierung ist bemerkenswert; wie Petrus und Paulus, die der Tradition zufolge (1. Clem. 5, Eus. h. e. II $_{25}$) in Rom zusammen gestorben sind, so stellt er auch Jak. und Joh. nebeneinander, im Widerspruch mit der gewöhnlichen Auffassung (Eus. h. e. III$_{23}$), nach der Johannes hochbetagt in Ephesus eines natürlichen Todes starb, während Jakobus allein in Jerusalem den Märtyrertod erlitt,

doch im Einklang mit einer zweiten Traditionsreihe, die Bousset ThR 1905, S. 225 ff. aufzeigt, und deren vornehmste Zeugen Mc. 10_{38} u. Par. (vgl. Wellhausen z. d. St.) und Papiasfragmente 5. 6. (bei Preuschen, Antilegomena S. 94_{26}, 95_{2}[1]) sind.

Zum Schluß seien noch einige Stellen namhaft gemacht, die sich als Schriftzitate geben, deren Fundstelle aber bisher nicht ausfindig zu machen war[2]). Wo sagt Paulus: „Zuvörderst bleibt in allen Gestalten das Reich Gottes für alle Zeiten“? 177_{6}. Hbr. 1_{1}, was Parisot dazu anmerkt, ist doch reichlich davon verschieden. Oder wo steht „geschrieben“: „es fehlte nicht ein Gerechter vor den Augen des Herrn, und die Welt hatte keinen Mangel an Rechtschaffenen“? 376_{9}. Ich weiß es ebenso wenig wie Wright und Bert. Wenn für $317_{14.16}$ Parisots Ableitung aus Tob. falsch ist, so sind auch diese Sprüche heimatlos; doch stammt der erste wohl aus Luk. 12_{33}.

b) Seine Autorität.

Wie das alte, so wird auch das NT als solches nicht angeführt. Wenn 357_{7} „unser Herr und sein Apostel“ zusammen genannt werden, so könnte das zwar als umfassende Bezeichnung fürs NT gelten, zumal, wenn man meiner Vermutung über act. zustimmt — doch ist weit wahrscheinlicher die Zusammenstellung bloß zufällig und weist auf die beiden folgenden Schriftstellen einzeln hin. Dagegen wird, wie schon gezeigt, die allgemeinste Zitierformel כתיב, es ist geschrieben, auch fürs NT verwendet. Am häufigsten aber finden sich die persönlichen Formeln „unser Herr, Erlöser, Lebendigmacher spricht“ und „der (selige, berühmte) Apostel spricht“[3]). Das ist auch noch ganz allgemeines Zitat, mit Angabe der Autorität. Man liest ferner „er sprach zu den

[1]) Bezweifeln aber möchte ich jetzt, daß wir bei Afrahat eine selbständige und beweiskräftige Bezeugung dieses Faktums vor uns haben, was ich zuerst dachte und Bousset ThR 1905, S. 295 annimmt. Vielmehr weist gerade die von Bousset hier aufgezeigte Übereinstimmung mit dem Martyrologium vom Jahre 411 auf die Einwirkung des Festkalenders hin. Dieser allerdings wird durch unsere Stelle ca. 80 Jahre hinaufgerückt. Vgl. Teil III, S. 109.

[2]) Ein Zitat, das Wright nicht unterzubringen wußte, hat Nöldeke identifiziert: 27_{36} aus Jes. 33_{1}. Für 380_{33} hat Wright selbst nachträglich noch Ps. 89_{2} bezeichnet (preface S. 16).

[3]) Statistik über die Pauluszitate bei Zahn GK I 375 Anm. 2, vervollständigt von Jülicher ThLZ 1889, S. 164.

Aposteln“ 9$_{6. 11. 16}$, „zu den Kranken, die geheilt sein wollten“ 14$_{4}$; „der Apostel schreibt im ersten Briefe an die Korinther“ 10$_{30}$: da ist an die konkrete Tätigkeit des Sprechens oder Schreibens gedacht; auf gleicher Stufe stehen dann Einleitungen, wie: „die Bauleute (= Juden) sprachen“ 6$_{13}$, „die Jünger sprachen“ 15$_{3}$, nur natürlich ohne die Autorität der Worte Jesu oder Pauli. Weiter finden sich Stellen, wo das Wort Jesu als in einem Buche, dem Evangelium, vorliegend, gedacht ist: es steht geschrieben, daß unser Herr sprach 66$_{7}$, er spricht in seinem Evangelium 235$_{34}$, vgl. 360$_{24}$. Niemals führen Worte des Herrn sich mit dem bloßen „es steht im Evangelium“ ein; die betreffenden Stellen sind immer Worte des Evangelisten 8$_{23}$, 113$_{16}$, 321$_{4}$[1]); dagegen, und das ist das Seltsamste, finden wir mehrfach: Jesus schreibt 60$_{28}$, 131$_{22}$, 215$_{33}$, 346$_{2. 6}$.

Auf Grund dieser Feststellungen ergibt sich folgendes für die kanonische Schätzung des NTs bei Afrahat: 1. Grundlegende Autorität sind Jesus und Paulus; die Kenntnis ihrer Lehre wird aber nicht aus der lebendigen Überlieferung, sondern aus dem heiligen Buche gewonnen. 2. Daneben haben auch die nicht von Jesus oder Paulus herrührenden Stücke des Buches kanonische Geltung; denn das Zurücktreten von act. möchte ich nicht als gewissermaßen deuterokanonisch ansehen, sondern es ist praktisch begründet, aus kürzerer Kenntnis und geringerer Benutzung geflossen. 3. Über den Grund dieser Geltung zerbricht Afrahat sich den Kopf nicht; das NT liegt eben als heiliges Buch vor und wird als solches gewertet. Bewer a. a. O. S. 352 hat also wohl recht, daß das Evangelium nicht wegen des apostolischen Ansehens der Evangelisten willen für Afrahat als heiliges Buch gilt, zumal er von „Evangelisten“ vermutlich überhaupt nichts wußte; ob man aber sagen kann: weil sie Jesu Worte enthalten, und weil die Briefe die Meinung Pauli überliefern, darum haben sie für unseren Autor ihr Ansehen? Zudem dreht Bewer sich mit seinen Behauptungen im Kreise, indem er, meines Erachtens ganz unrichtigerweise, aus dem „Jesus schreibt“ schließt, die Herrenworte wären für Afrahat dadurch Autorität geworden, daß

---

[1]) 23$_{24}$ (es steht das Wort Mt. 11$_{13}$ geschrieben) ist kein Gegenbeweis, denn im Zusammenhang des Diat. kann es leicht als Textwort verstanden werden.

sie im heiligen Buche stehen. Dafür sind die Prädikate, mit denen die Worte Jesu eingeführt sind, doch zu überschwenglich.

c) Die Deutung der Gleichnisse Jesu.

Ähnlich wie um die Erklärung des ATs stehts mit der Auslegung der NTlichen Gleichnisse. Lk. 19_{14} redet selbstverständlich von der Verwerfung Jesu durch die Juden 6_{15}. Das Weib, das die zehn Groschen besitzt und einen verliert Lk. 15_{8}, ist die Synagoge des Hauses Israel, der Gott zehn Gebote gegeben, von denen sie das erste verloren hat 9_{30}. Das Licht, das auf den Leuchter gestellt werden soll Mt. 5_{15}, ist Jesus, der ans Kreuz erhoben wurde 10_{14}, 244_{26}. Der Wirt, der die zwei Denare empfangen hat Luk. 10_{35}, ist ebenfalls Jesus, der die sündenkranken Menschen heilt 116_{2}. Ebenso ist er die köstliche Perle von Mt. 13_{45}[1]), 244_{28}, 280_{18}, 289_{4} — sämtliche Stellen sind überhaupt klassisch für die Beziehung zahlreicher Gleichnisse auf ihn. Im Gleichnisse vom reichen Mann und armen Lazarus geht der Reiche aufs Volk Israel, Lazarus auf Jesus, die Hunde auf die Heidenchristen 318_{24} ff. Nach der Pointe des Gleichnisses fragt Afrahat meines Wissens nur einmal, bei den Arbeitern im Weinberge, und da höchst seltsam; er sucht sie darin, daß die, welche länger gearbeitet haben, auch mehr Lohn fordern dürfen (vs. 12), also gerade das Gegenteil von dem, was Jesus bezweckt. Diese Auffassung kommt nicht weniger als fünfmal vor 91_{25}, 123_{8}, 222_{13}, 244_{1}, 360_{33}. In eigenartige Verwirrung sind 84_{7} ff. verschiedene Weinberggleichnisse gebracht: Deut. 32_{32}, Jes. 5, Ez. 15, Luc. 20_{9} ff. (vgl. 337_{8}), Joh. 15[2]); in der Deutung geht alles noch vielmehr durcheinander. Ähnlich werden fast alle Stellen, die von Hunden handeln Jes. 56_{10} f., Lk. 16_{21}, Mt. 15_{27}, Ps. 59_{7} zur Erklärung von Ri. 7 (125_{19}) und Lk. 16_{21} (319_{22}) herangezogen. Mehrfach trifft man die Kombination von Mt. 5_{13} mit Gen. 3_{14}: Schlechtes Salz wird in den Staub getreten, Staub aber frißt die

[1]) Vgl. Usener in: Theol. Abhandlungen, Karl von Weizsäcker gewidmet, S. 203.

[2]) Afrahat scheint Joh. 15_{1} כרמא, Weinberg gelesen zu haben 85_{24}, 245_{7}, 289_{3}; Parisot freilich übersetzt überall vitis, Bert an der ersten und dritten Stelle Weinstock. — Umgekehrt haben beide 84_{21} גפתא, Weinstock mit vinea, Weinberg wiedergegeben.

Schlange: darum hütet euch, daß ihr nicht Speise der Schlange werdet 90_{17}, 95_{7}, 256_{6}! 123_{14} ff. sind Ri. 7, Dt. 24_{5}, Lk. 14_{18} zusammengeworfen. Auch Mt. 6_{6} wird als Gleichnis genommen: Bete im Verborgenen des Herzens und verschließe deinen Mund! 60_{13}. — Besonders liebt Afrahat gehäufte Anspielung auf Gleichnisse in paränetischen Stellen, vgl. 89_{4} ff., 221_{35} ff., 242_{21} ff. und act. Thom. 146 f.

d) Der Text des NTs.

Der neutestamentliche Text[1]) des Afrahat ist schon Gegenstand vielfacher Verhandlung gewesen; die einschlägigen Fragen sind sehr schwierig. Vom Diatessaron liegen uns außerhalb unseres Autors in syrischer Sprache zurzeit nur sehr geringe Bruchstücke vor. Auch kompliziert das Problem sich dadurch, daß zumeist auch nach dem Verhältnis zu den Übersetzungen der getrennten Evangelien gefragt wird ($Syr_{sin,\ cur,\ pesch}$).[2]) Von den Briefen behauptet Zahn, daß Afrahat (wie auch Efräm in seinen Kommentaren) eine von der gemeinchristlichen stark abweichende, vielleicht von Tatian verfaßte Rezension benutzt habe[3]). Eine sehr sorgfältige Zusammenstellung der Varianten auch bei Bewer 346, Parisot XLVII f. Hier kann auf diesen Gegenstand genauer nicht eingegangen werden.

[1]) Wenn 1. Afrahat den Text des Diat. richtig wiedergibt und 2. dieses — nach Zahns Annahme — älter ist als Syr_{sin} und $_{cur}$, so hätten wir in Afrahats Zitaten den ältesten uns überhaupt erreichbaren Textzeugen der Evangelien.

[2]) Vgl. Zahn FGK I_{1}; Bert in den Anm., Baethgen a. a. O. 62 ff.; Bewer a. a. O., ders. in American Journal of Semitic Languages and Litteratures XIV_{2}, Jan. 1900, S. 110 ff.; Woods, an examination of the NTs quotations of Ephraim Syrus in Studia biblica et ecclesiastica, Oxford 1891; Abbé Martin a. a. O., besonders die Tabellen 189—192.

[3]) ThLBl 1893_{39}; GK II 556; ebenda dieselbe Vermutung über den Text von act.

Kapitel IV.

Die Kirchenlehre.

1. Allgemeines.

Nur auf die heilige Schrift, nicht auf ein anderes Buch oder einen einzelnen Lehrer bezieht sich Afrahat mit Namennennung. Daß er sich aber auch anderweit unterrichtet hat, zeigt seine Berufung auf die Kirchenlehre. Von der Kirche läßt er sich den Umfang des Kanons bestimmen 165_{2}; im Namen der Kirche hat er seine gesamte Schriftstellerei vollzogen 366_{29}. Auch in Einzelheiten zieht er „unsere weisen Lehrer" zum Beweise heran 31_{19}. Den Empfänger ermahnt er, über dunkle Punkte sich mit seinen Brüdern zu beraten 87_{31}, 165_{13}. An einer Stelle, die noch ausführlich zu besprechen ist, faßt er den „Glauben der Kirche Gottes" kurz zusammen 18_{5}.

Mehr noch als Afrahat selbst zugestehen würde, hat er aber nicht von einzelnen Lehrern, sondern aus der kirchlichen Gesamtanschauung und -stimmung genommen. Parisot L stellt eine Anzahl von Meinungen zusammen, die Afrahat mit Efräm gemeinsam sind. Aber die zahlreichen, oft schlagenden Parallelen, die Antonelli in den Anmerkungen beibringt, beweisen, daß die Gemeinsamkeit der Gedankenreihen sich noch viel weiter erstreckt, oftmals durch die ganze alte Kirche. Am häufigsten indes werden verwandte Aussprüche aus Hieronymus, Chrysostomus, Theodoret angeführt, von denen der erste seine theologischen Kenntnisse zum Teil orientalischen Lehrern verdankt, die beiden letzteren sogar der syrischen Kirche angehörten. Vor allem sind es die polemischen und apologetischen Gedanken des Kampfes der alten Kirche gegen die Juden, die man in den einschlägigen Schriften des Barnabas, Justin, Tertullian, Gregor von

Nyssa, Pseudoathanasius, Theodoret, Chrysostomus, Efräm, Johannes von Damaskus ganz ähnlich wie bei Afrahat liest[1]). In vorliegender Abhandlung sind Parallelen vorwiegend aus den zeitlich und räumlich nahestehenden Schriften acta Archelai, syrische Didaskalia, Thomasakten angeführt.

2. Das Symbol.

Die alte Kirche faßte das Wesentliche ihrer Lehre im Symbol zusammen. Es entsteht die Frage: hat Afrahat, der die zehn Gebote 9_{30}, 44_{20}, 268_{16}, 296_{28}, 411_{30} und das Vaterunser 68_{17}, 91_{6} so hoch schätzt, auch das dritte Katechismusstück, ein festformuliertes Glaubensbekenntnis, gehabt?

Die Frage hat man nach Berts Vorgang (S. 16 Anm.) meist so beantwortet, daß man gesagt hat: ein den üblichen dreigliedrigen Taufbekenntnissen ähnliches Symbol hatte Afrahat nicht, dagegen gab es in seiner Kirche eine siebengliedrige Formel, die er 16_{19} ff. mitteilt[2]). Das Problem besteht mithin aus zwei Teilen: a) kennt unser Verfasser ein trinitarisches Taufbekenntnis? b) was hat es mit dem „Symbol des Aphraates" auf sich?

a) Das trinitarische Taufbekenntnis.

In Frage kommen folgende Stellen 410_{1-3}, 411_{10} f., 245_{25} ff., vielleicht auch 280_{15} ff. 410_{1} ff. heißt es: „Nur das wissen wir, daß *ein* Gott ist und *einer* sein Gesalbter und *ein* Geist und *ein* Glaube und *eine* Taufe." Bei dem sonstigen Fehlen trini-

[1]) Dagegen kann ich mich nicht Zahns Behauptung anschließen — wie schon einmal im Vorübergehen bemerkt — daß Afrahat verschiedentlich von Julius Africanus abhängig sei, vor allem, weil letzterer in seiner Chronologie die Septuagintazahlen, unser Autor die des massoretischen Textes benutzt. Auch sind die legendarischen Zutaten zur biblischen Zeittafel andere. Die „Ältesten" zwischen Josua und Richtern (Jul. Afr. ed. Routh in Reliquiae sacrae II, S. 273 f., 280) hat Afrahat nicht. Dieser rechnet die siebzig Jahrwochen Daniels, die er auch sonst anders verteilt, von Daniels Gebete, dem ersten Jahre des Darius an 311_{16}, während Jul. Africanus a. a. O. S. 298 das ausdrücklich als falsch ablehnt.

[2]) So Harnack DG I 131, 303, Hahn S. 20. Bönhoff a. a. O. entschieden; Kattenbusch I, S. 249, II, S. 225 Anm. 59. S. 278 Anm. 1, S. 341 Anm. 8 mit starkem Bedenken; Lenk a. a. O. und Parisot XXIII leugnen den Symbolcharakter der Stelle durchaus.

tarischer Zusammenfassungen in unseren Schriften (nur noch 411 10, 412 33 [1]) und den verworrenen Anschauungen vom Gottesgeiste darf man ziemlich sicher diesen Satz als formelhaft und vielleicht als einen kurzen Auszug aus einem trinitarischen Symbole ansprechen, umsomehr als gerade die syropalästinischen Glaubensformeln eine solche Häufung des εἷς lieben; vgl. bei Hahn die Symbole des Euseb § 123, des syrischen Laodicäa § 131, die ebenfalls bei allen drei Personen, das des Cyrill von Jerusalem § 124 und das Nestorianum § 132 [2]), die außerdem noch bei der Taufe die Einzigkeit besonders betonen. Nur für den Einen Glauben kann ich eine Parallele nicht finden; da klingt wohl Eph. 4 5 an.

411 10 f. erinnert mit dem „lebendigen“ Geist ein wenig an den „lebenschaffenden“ des Nicänum und Nestorianum.

Besonders wichtig ist 245 25 ff., wo auch Burkitt ECo S. 35 Anm. 1 „Spuren eines Taufsymboles“ findet. Die Stelle lautet genau, nachdem Christus in langer Reihe von biblischen Anklängen Oberhirt, Licht, Perle u. s. f. genannt ist, zuletzt das Samenkorn, das zum großen Baume heranwächst:

Und er ist der erstgeborene Sohn, das Kind von Maria.
Laßt uns seine Kleinheit annehmen, damit wir seiner Größe uns freuen.
Und er ist, der litt und lebendig ward und aufstieg zur Höhe.
Laßt uns glauben an ihn in Wahrheit, damit wir seine Ankunft empfangen.
Und er ist der Richter der Toten und der Lebendigen,
Der da sitzt auf dem Throne und richtet die Stämme.

Die hervorgehobenen Worte scheinen Anklänge ans Taufbekenntnis zu enthalten. Im Einzelnen sei bemerkt: Die Bezeichnung des Sohnes als Erstgeborener (neben Einziggeborener) kommt, soviel ich sehe nur bei Syropalästinern vor, vgl. Hahn § 123, 129, 130b, 132. — Zur Betonung seiner Kleinheit vgl.

---

[1]) Man vergleiche e contrario Harnacks Sammlung trinitarischer Stellen bei Hahn [3], S. 369, § 2.

[2]) Besonders wichtig ist für unsre Zwecke der syrische Text davon, bei Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols I, Christiania 1866, S. 116 f.

das Bekenntnis der doct. Add., bei Kattenbusch I 251: *περὶ τῆς σμικρότητος* — doch ist der Gleichklang wohl nur Zufall. Die Worte חש, litt und סלק, aufstieg, finden sich auch sonst in syrischen Symbolübersetzungen, (Caspari a. a. O. S. 100, 161), während ich חיא (ward lebendig) statt קם (auferstand), und „zur Höhe" statt „zum Himmel" sonst nicht ausfindig machen konnte. — Dagegen ist überaus bemerkenswert die Anordnung „Richter der Toten und der Lebendigen". Nach Kattenbusch II, 207, Anm. 34 findet sie sich sonst nur [1]) in der Didaskalie und dem Nestorianum, also in zwei spezifisch syrischen Schriftstücken. Ich glaube, ihre Übereinstimmung mit Afrahat in diesem Punkte beweist allein schon das Vorhandensein eines syrischen Ursymbols, das an allen drei Stellen zugrunde liegt, umsomehr, als die angegebene Stellung noch einmal bei Afrahat — außerhalb von Symbolspuren — 235_{33}, zu lesen ist, doch auch da wohl durch die unwillkürliche Erinnerung ans Glaubensbekenntnis hervorgerufen [2]).

Endlich möchte ich einen Anklang notieren, ohne Schlüsse daraus zu ziehen. 280_{15} ff. heißt es: „Aber wahr ist es für uns, daß Jesus, unser Herr, Gott ist, Sohn Gottes, und König, Sohn des Königs, Licht vom Licht, ... [3]) und Ratgeber und Führer und Weg und Heiland und Hirt und Sammler und Tür und Perle und Leuchter." Das erinnert an die zweite Formel der zweiten antiochenischen Synode von 341, Hahn § 154: „wir glauben . . . . an einen Herrn Jesus Christus, Gott von Gott, ganz vom Ganzen, einzig vom Einzigen, vollkommen vom Vollkommenen, König vom Könige, Herr vom Herren, lebendiges

---

[1]) Auch im NT nur „Richter der Lebendigen und der Toten" act. 10_{42}, 2. Tim. 4_{1}, 1. Pt. 4_{5}; aus der nachapostol. Zeit vgl. Harnack bei Hahn, S. 385.

[2]) Man kann hier freilich auch an Rm. 14_{9} denken, besonders wegen des „Herr". Vielleicht sind für Afrahat die Symbol- und die Paulusstelle zusammengeflossen: Richter der T. u. L. + Herr der T. u. L. = Richter und Herr der T. u. L.; so Afr. a. a. O. Übrigens zitiert er nicht Rm. 14_{9}, sondern Joh. 5_{22}.

[3]) Syr.: ברא. Das Wort kann gelesen werden brā, Sohn — so Bert; doch das wäre eine unnötige Wiederholung. Oder bārē, Schöpfer — so Parisot. Das wäre aber ganz singulär; sonst bezeichnet Afrahat Jesum nirgends als Schöpfer. Burkitt EEC S. 91 Anm. 2 tritt für die Übersetzung „Sohn" ein, unter Hinweis auf Jes. $9_{5.6}$ und 285_{21}.

Wort, lebendige Weisheit, wahres Licht, Weg, Wahrheit, Auferstehung, Hirt, Tür ....." Doch ist mir wahrscheinlicher, daß in beiden Fällen freie Zusammenstellungen NTlicher Wendungen vorliegen. — Noch auffälliger, aber eben nur in dem einen Punkte, klingt „Licht vom Licht" 280_{16} an das Symbol des Euseb von Cäsarea und ans Nicänum an. Dagegen liegt 346_{16} wohl keine Beziehung aufs Symb. Konst. vor, wie Bert sie vermutet (Anm. z. d. St.).

Ich habe, um mich eines geläufigen Namens zu bedienen, diesen Abschnitt „Taufbekenntnis" überschrieben. Doch ist sehr fraglich, ob man wirklich zur Taufe ein Symbol verwendete. Unter dem Zeichen, das „bei der Taufe gegeben wird" 194_{35}, will zwar Bert eine Übergabe des Taufbekenntnisses verstehen; aber nach dem Thes. Syr. heißt רושמא nicht Symbol, sondern entweder Taufe oder obsignatio crucis; letztere Bedeutung wird dem Zusammenhang wohl am besten gerecht. Danach ist hier vom Symbol überhaupt nicht die Rede. Bei der Taufe scheint überhaupt bloß der Name der göttlichen Dreiheit, nicht ein ausführliches Bekenntnis verwendet worden zu sein 412_{33}; vgl. Kattenbuschs Mitteilungen aus Efräm II, 251 und die allerdings gnostisch gefärbte Formel der Thomasakten, act. Thom. 27 (S. 491_{5}) 49.

Als Resultat würde sich ergeben, daß die Kirche Afrahats ein dreigliedriges Glaubensbekenntnis besessen hat, über dessen Form und Inhalt sich jedoch nur sehr wenig, über dessen Verwendung sich garnichts ausmachen läßt: daß es 2_{1}, 16_{19} nicht mitgeteilt ist, sondern andere Glaubensformeln an seiner Stelle, beweist, daß man keinen großen Wert darauf legte.

b) Das „Symbol des Aphraates".

Ist das Ergebnis des vorigen Abschnittes richtig, so bekommt die Frage ein ganz anderes Gesicht, ob wir an der eben angeführten Stelle 16_{19} ff. das Symbol der ostsyrischen Kirche vor uns haben, das dann die doppelte Eigentümlichkeit hätte, sieben statt drei Glieder zu haben und einen Anhang sittlicher Vorschriften zu tragen, wie es Bert in der Anm. z. d. St. behauptet, Bönhoff a. a. O. ausführlich zu erhärten sucht und Harnack in der DG mehrfach erwähnt.

Zunächst ist also zweifellos die erste Annahme nicht richtig:

das eigentliche Glaubensbekenntnis der ostsyrischen Christenheit hatte eine der gemeinkirchlichen viel näher stehende Gestalt.

Zweitens ist 16_{19} ff. nicht siebengliedrig. Die genaue, stichisch geschriebene Übersetzung bei Burkitt EEC S. 84 zeigt augenfällig, daß das ganze Stück 16_{19}—19_{9} zusammengehört[1]), der religiös-dogmatische Teil vom ethischen sich nicht trennen läßt, und selbst wenn man diesen Schnitt macht, doch die mit „daß man glaube“ eingeführten Absätze stärker sind als die mit bloßem „und“ eingeleiteten, also beide nicht einfach zusammengezählt werden dürfen. Zudem kommen auf diese Weise nicht sieben, sondern acht Glieder heraus, wie denn Bönhoff und Kattenbusch auf verschiedene Weise in sieben Teile zerlegen. Es fällt also wohl auch der geheimnisvolle Zusammenhang hin, den Bert und Bönhoff mit einem Waldensersymbol gefunden zu haben meinten[2]).

Drittens kommt auch sonst eine Zusammenstellung von Glaubens- und Lebensforderungen vor. Das typische Beispiel dafür ist Herm. mand. I_{1}: „Zuerst vor allem glaube, daß Gott Einer ist, der alles geschaffen und gerüstet hat, und aus dem Nichtseienden zum Sein alles gebracht hat, und der alles umfaßt, selbst aber unfaßlich ist. Glaube nun ihm und fürchte ihn; voll Furcht aber sei enthaltsam. Das bewahre, so wirst du abwerfen alle Schlechtigkeit von dir und anziehen alle Tugend der Gerechtigkeit und Gott loben, wenn du dies Gebot bewahrest.“ Dazu vgl. das Zitat dieser Stelle bei Origenes Comm. in Joh.;

---

[1]) Burkitt und Bert lassen übrigens beide des גיר 19_{7} unübersetzt, wodurch der Schein entsteht, als sei das Folgende Nachsatz. Es muß vielmehr heißen: d e n n das sind die Werke des Glaubens ......

[2]) Die Sache hat ohnehin ihre Schwierigkeiten, wie folgende Tabelle zeigt:

Afrahat:	Waldensersymbol:
1. Gott.	1. Gott und Dreieinigkeit.
2. Weltschöpfung.	2. Weltschöpfung.
3. Adams Erschaffung.	
4. Moses, Gesetz.	3. Moses, Gesetz.
5. Propheten.	
6. Christus in die Welt.	4. Christus der Jungfrauensohn.
	5. Kirche.
7. Auferstehung.	6. Auferstehung.
	7. Gericht.
8. Taufe.	

Hahn § 8, Ende; ferner Petruspredigt 3[1]); endlich und vor allem eine Stelle bei unserem Autor 411_4: „Als erstes von allen guten Werken wird dies gefordert vor Gott, daß ein Mensch glaube, daß Einer Gott ist[2]) und mit dem Glauben zu halten die Gebote.“ Entlehnung aus Hermas oder gemeinsame Herkunft beider Stücke aus Einer, — vielleicht jüdischen — Quelle, ist mir sehr wahrscheinlich. — Harnack DG I 131 macht noch auf die Verbindung von Glaubens- und Lebensregeln Polyc. 2. 7 aufmerksam.

In erweiterter Form treffen wir nun dies religiös-sittliche Doppelgebot 16_{19} ff., 18_6 ff. Und zwar liegt da weder eine feste kirchliche Formulierung noch eine völlige Neuschöpfung Afrahats vor. Vielmehr hat das Bekenntnis des Freundes 2_1 ff. deutlich die Veranlassung gegeben; Afrahat ließ dann in seiner Antwort einiges rein Geschichtliche weg und fügte dafür den Hinweis auf Taufe und Auferstehung ein, wodurch der christliche Charakter des Bekenntnisses sich steigert[3]). Auch beim Fragsteller fehlt der zweite ethische Teil nicht ganz, wenn auch nur durch die Anfrage 2_{12} angedeutet. Zu beiden Stücken aber, vor allem zum ersteren, 2_1 ff., möchte ich wiederum eine Parallele aus Origenes heranziehen, de princ. I praef. § 4, Hahn § 8. Die dortige Zusammenfassung des christlichen Glaubens geht ebenfalls von der Hermasstelle aus, nennt eine Reihe Patriarchen, Moses und die Propheten, dann die Sendung des Christus. Hierauf allerdings folgt eine lange dogmatische Auseinandersetzung, die in unseren

---

[1]) Bei Origenes ist freilich nicht geradezu die sittliche Forderung, wohl aber der Gedanke ans sittliche Gericht beigefügt; in der Petruspredigt sind mehr kultische als moralische Mahnungen angehängt.

[2]) Bert übersetzt nicht ganz wörtlich „daß Gott ein einziger Gott ist“.

[3]) Man könnte auch auf den Gedanken kommen, es habe eine feste Formel existiert, die die ähnlich lautenden Sätze 1—3, 8, 9, 10, der ersten (2_1 ff.), resp. 1—6 der zweiten (16_{19} ff.) Form enthielt; diese habe Pseudogregor durch Sätze aus Hbr. 11, Afrahat durch die Sätze 7 und 8, und, der Bitte des Freundes entsprechend, durch die moralischen Forderungen ergänzt. Das war mir zuerst wahrscheinlich; doch sind mir später Bedenken gekommen: 1. die im Texte dargelegte Struktur des „Bekenntnisses“ widerspricht dieser überhaupt etwas komplizierten Vorstellung, 2. die dem Inhalte nach gleichen Sätze sind doch im Wortlaut unterschieden. Wo bei Bert beidemale „den Menschen“ steht, 2_3, 17_2 hat der Grundtext einmal: „die Menschen“, das anderemal „Adam“. 3. Die Aussage über Moses (8) 2_8 entstammt nicht Hbr. 11, sondern Num. 12_3.

Briefen keine Parallele mehr hat und das Sittliche ist höchstens im Abschnitt über Willensfreiheit gelegentlich gestreift. Aber die Verwandtschaft im Anfang ist bemerkenswert; auf eine Deutung freilich möchte ich lieber verzichten.

Somit würde sich ergeben, daß Afrahat im Anschluß an frühere ähnliche Aufstellungen in 16_{19} den Glauben und die sittliche Forderung der christlichen Kirche kurz zusammenfassen will. Ein kirchliches Symbol aber teilt er nicht mit.

Nachtrag.

Nachdem diese Abhandlung schon völlig abgeschlossen war, erhielt ich den Artikel „Early Syriac Creed“ von R.H.Connolly in ZNW 1906, 3. Erfreulich war mir die Übereinstimmung in einer ganzen Anzahl von Einzelpunkten, vor allem, daß 16_{19} nicht das Symbol Afrahats darstellt, sondern noch andere Stellen, besonders 245_{25} ff. heranzuziehen sind, — letztere war mir auch unabhängig von Burkitt aufgefallen. Doch kann ich Conollys Rekonstruktion S. 209 ff. nicht zustimmen, zumal darum, weil 410_{1} mit seiner fünffachen Betonung der Einzigkeit, die in anderen syropalästinischen Formeln wiederkehrt, unberücksichtigt geblieben ist. Ferner läßt mir die Verwandtschaft von 16_{19} ff. mit 2_{1} ff. nicht ratsam erscheinen, das Erstere zum Gerippe des kirchlichen Symbols zu verwenden, auch weisen die Formeln, mit denen Afrahat diese Sätze einführt, entweder auf freie Bildung, oder auf feste kirchliche Satzung, schwerlich aber auf Exzerpt aus einem Symbol. Endlich scheint mir die Aufspürung von Symbolanklängen S. 206 ff. mitunter reichlich gewagt, nicht minder auch die ganze Rekonstruktion. Speziell die Höllenfahrtzitate (14—19) führe ich lieber auf ein Descensusevangelium, oder richtiger eine entsprechende Einschaltung im Diat., zurück, da die wörtliche Übereinstimmung viel weiter sich erstreckt als bloß auf die Worte „er stieg hinab zur Scheol“ s. o. Dagegen akzeptiere ich dankend die Bestärkung, die das auch von mir — wenngleich vorsichtiger — angezogene Stück 280_{15} ff. (Con. 3) durch 4, 5 erhält — (dort auch wieder der Erstgeborene vor allen Kreaturen) und die weiteren Belegstellen der „charakteristischen syrischen Anordnung“ „Tote und Lebendige“ S. 214, article 7.

Kapitel V.

Jüdische Traditionen.

Ein besonderes Gepräge erhalten Afrahats Schriften durch die Einflechtung zahlreicher jüdischer, vor allem haggadischer Bestandteile. Darauf ist man schon lange aufmerksam geworden. Zwar wenn der Araberbischof Georg, Bert XLIX 33, rügt, daß Afrahat seine chronologischen Berechnungen nach der Überlieferung der Schriften der Juden gemacht hat, so deutet das meines Erachtens nicht auf haggadische Bestandteile überhaupt, auch nicht auf solche in den Zeittafeln, sondern nur auf die Benutzung des massoretischen Textes [1]), wie aus dem Gegensatze (Septuaginta, Samaritanus) hervorgeht. Aber Sasse und dann die übrigen, die sich mit Afrahat befaßt haben, auch schon Antonelli in seinen Anmerkungen bringen eine Masse rabbinischer Elemente zusammen aus unseren Briefen [2]); besonders jedoch hat sich hier Funk verdient gemacht. Er zieht zunächst aus Afrahat 37 Entlehnungen und Anklänge an die Haggada heraus, unter Vorführung der jedesmaligen jüdischen Parallelen. Auf ihre Wiedergabe darf ich wohl verzichten; hingewiesen sei nur noch einmal auf die Bezeichnung der Römer (V) durch den Namen „Söhne Esaus oder Edoms“. Die Juden gebrauchten ihn meist gehässig, Funk 31, während Afrahat ihn geradezu als ethnologische Angabe faßt, und daraufhin die Römer als „Söhne Sems“ ansieht 77 30. Einige kleinere Berichtigungen und Ergänzungen

[1]) Richtiger: des aus dem massoretischen Texte übersetzten Peschitthatextes.

[2]) Sasse S. 11 Anm. 6. Bert XIII Anm. 2. Parisot IL f., doch ohne Benutzung der schon damals vorhandenen, soweit ich urteilen kann, vorzüglichen Arbeit Funks.

möchte ich anfügen. 22_{3} heißt es: Moses weigerte sich, Sohn der Tochter Pharaos genannt zu werden; die hierzu von Funk beigebrachte Parallele sagt recht wenig. Man wird besser auf Hebr. 11_{24} zurückgreifen. Will man doch eine Haggada, die ja auch der Hebräerstelle zugrunde liegen muß, heranziehen, so kann man auf Josephus ant. II. 9_{7} verweisen. 26_{8} wird Mosis Sendung so aufgefaßt, daß die Israeliten eigentlich schon Exod. 2_{11} befreit werden sollten, diese Absicht sich aber wegen der Verstocktheit des Volkes nicht verwirklichte vs. 14: hier scheint eine Haggada zugrunde zu liegen, die auch act. 7_{25} und Didask. 113_{4} durchschimmert. Daß die Schlange Adam beneidete 151_{12}[1]), liest man auch Jos. ant. I. 1_{4}; ebendort findet sich auch wie 151_{13}, 218_{19} erzählt, daß Gott ihr die Füße nahm, die sie bis dahin besaß. — 373_{33} wird zusammengestellt, wie während des Lebens von Aaron, Mose und Mirjam die Israeliten je ein Gut genossen haben, das nach dem Tode der betr. Person ihnen verloren geht: Freiheit, Manna, Wasser. Funk bringt S. 46f. dazu Einzelparallelen, sieht aber nicht, daß SOR X eine Stelle sich findet, in der alle drei Führer in ähnlicher Weise zusammengestellt sind[2]). — Daß Hiob bei seiner Versuchung siebzig Jahre alt war 386_{26}, wird aus Hiob $42_{10.16}$ auch SOR III geschlossen. Ähnlich wie Afrahat Jer. 27_{12}, 34_{18}, Hes. 17_{16} zu einer ausführlichen Erzählung von einem eidlichen Vertrage zwischen Nebukadnezar und Zedekia ausgesponnen hat 413_{15} ff., ist das, doch nicht so ausführlich Jos. ant. X. 7_{1} geschehen. Die Amtsdauer des Pinehas wird 232_{19} auf 365 Jahre angegeben, was gewiß aus jüdischer Tradition stammt[3]); entstanden ist sie aus der Identifikation der beiden Männer Num. 25_{7}, Jud. 20_{28}, wobei Jud. 20 der einfachen Reihen-

[1]) Im ganzen Paragraphen ist „beneiden" statt „hassen" zu übersetzen (טן).

[2]) „Nach dem Tode der Mirjam wurde der Brunnen weggenommen, aber von den Israeliten durch die Gerechtigkeit des Aaron und Mose wiedererlangt. Nach dem Tode des Aaron verschwand die Wolkensäule, wenn sie ihnen auch später durch Moses Verdienst wiedergegeben wurde. Beim Tode des Mose wurde ihnen alles dreies genommen, ohne ihnen zurückerstattet zu werden . . . . . gerade an dem Tage, wo Mose entschlafen war, hörte das Manna auf, vom Himmel zu fallen."

[3]) Das behauptet auch Parisot l. c., doch ohne Angabe einer Belegstelle. Ob übrigens in den 365 Jahren eine astronomische Beziehung enthalten ist?

folge gemäß ans Ende der Richterzeit gesetzt ist. Berts Ergänzung „Pinehas Linie“ ist unrichtig. — Der lahme Pharao dagegen 342_{19}, 387_{14}, der immer wieder herangezogen wird, kommt schon in Pesch. vor 2. Kön. 23_{29}.

Viel kürzer hingegen behandelt Funk leider die andre, wichtigere Hälfte seiner Aufgabe, die theologische Redeweise und Anschauung des Afrahat aus jüdischen Quellen zu beleuchten. Er behandelt außer drei Sentenzen nur S. 54 seine Psychologie und Eschatologie. Auch hier möchte ich ein paar Einzelheiten anfügen. Die von Bert 18 Anm. 1, 19 Anm. 2 notierten Anklänge an die Didache gehen vielleicht auf eine gemeinsame jüdische Grundlage zurück; wenigstens sind sonst keine Spuren ihrer Bekanntschaft bei unserem Autor zu finden[1]. In dem Gebete 403 ff. sind wohl da und dort jüdische Vorlagen benützt, vgl. 404_{24}, 405_{33} mit 4. Esra 10_{21}. — Wenn Exod. 20_{2} als erstes Gebot gezählt ist 9_{32}, so wird damit die jüdische Zählung aufgenommen[2]. Mehrfach 41_{18}, 148_{12}, 264_{11} bedient sich Afrahat der Wendung: seinen Trieb (יצרא) bezwingen: eine bei den Rabbinen sehr gebräuchliche Ausdrucksweise[3].

[1]) Für die Didache siehe beispielsweise Moeller-v. Schubert, S. 126.

[2]) Baensch, Kommentar zu Exodus S. 179.

[3]) Bert sagt ganz passend an der ersten Stelle „Leidenschaft“, an den beiden anderen „Wille“.

Kapitel VI.

Kirchengeschichte und Profanes.

Ganz unbedeutend sind Afrahats kirchenhistorische und profane Kenntnisse. Von den Martyrien der Hauptapostel am Schlusse von XXI war schon die Rede. Ebendort erwähnt er die Verfolgung unter Diokletian 348_{4}. Er weiß, daß die Römer Jerusalem zerstört haben 333_{5}; näheres ist ihm aber offenbar nicht bekannt, denn er schildert den Untergang der Stadt lediglich mit biblischen Bildern 312_{29}, 333 ff. Auch die Chronologie dieses Vorgangs ist ihm völlig verschleiert. Er steht 332_{32} im Jahre 655 n. Al. = 344 n. Chr. Von da aus liegt ihm die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier 955 Jahre zurück 333_{1}, ein Zeitraum, der sich zusammensetzt aus 490 Jahren des zweiten Bestandes 333_{3}, den 70 Jahrwochen von Dan. 9, und 465 Jahren der Zerstörung, von denen 70 Jahre auf die babylonische Gefangenschaft gehen, so daß für die zweite Periode der Zerstörung, von Titus bis auf die Gegenwart, 395 Jahre bleiben 333_{10}. Er setzt also die Einnahme von Jerusalem durch die Römer ins Jahr 260 n. Al. = 51 vor Chr.[1])! Zudem weiß er offenbar nicht, daß Jerusalem als heidnisch-christliche Stadt längst wieder aufgebaut ist, denn seine Aussagen 312_{25}, 332 ff. zeichnen es als

[1]) Eine ähnliche Unklarheit, nur in entgegengesetzter Richtung über die weltgeschichtlich-chronologische Einreihung der Geburt Christi besteht, wenn man 23_{17} (1794 Jahre von der Verheißung an Abraham bis auf Christus) mit $332_{14.33}$ (2076 Jahre vom selben Zeitpunkte bis auf die Gegenwart des Verfassers) kombiniert: danach müßte er 2076—1794 = 282 Jahre nach Chr. leben, während er nach seinen eigenen Angaben sich im Jahre 344 n. Chr. befindet. Somit scheint er Christi Geburt ins Jahr 62 **n.** Chr. zu setzen! Korrigiert man aber mit Wright 399 Anm. o. die 2076 in 2276, so kommt man gar ins Jahr 262 n. Chr.

Trümmerhaufen im buchstäblichen Sinne, nicht bloß im Sinne der Juden.

Neben diesen Spuren kirchenhistorischer Kenntnis oder Unkenntnis berührt um so eigenartiger die Bekanntschaft mit einigen profanhistorischen Tatsachen. Zwar, was er von den Speisegeboten der Ägypter weiß 262_9, 263_2 ff., kann jüdischen Traditionen entstammen; seine Andeutungen über die babylonischen, medischen, persischen Könige hat er wohl aus der Bibel, besonders aus Daniel, und die dunkle Kunde von der Kaiserwahl bei den Römern, da der Nachfolger immer die Familie seines Vorgängers ausrottet, wird mündlichem Berichte entnommen sein 79_7. Aber auffällig sind demgegenüber die genauen Angaben 82_{11} ff. über die Regierungsjahre Alexanders, der Diadochen und der römischen Kaiser, die völlig richtig sind, derart, daß nach dem Sturze der Seleukiden die Ptolemäer weitergerechnet werden, deren letzten, Ptolemäus Dionysius, Augustus entthront hat. Von dessen Regierungsantritt, d. h. von Cäsars Tode, 44 vor Chr., herrschten tatsächlich etwa 27 Kaiser — die man ja etwas verschieden zählen kann — bis Philippus Arabs Tode 249 n. Chr. während 293 Jahren. Es erheben sich eine Anzahl Fragen: wie kommt Afrahat hier zu so genauer Kenntnis zumal bei der großen Unklarheit über die Zeit der Zerstörung Jerusalems? Warum sind die Kaiser gerade bis auf Philippus Arabs angegeben? vielleicht weil zu dieser Zeit Schapur I. das Perserreich neubegründete? so Antonelli. Oder ist die Sage vom Christentum des Philippus, Eus. h. e. VI. 34, bis zu ihm gedrungen? aber er weiß doch von der Verfolgung unter Diokletian. Oder weil er Schapur I. geschlagen hat, als eine Warnung für Schapur II.? so Schönfelder. Und warum werden die achtzehn Jahre des Septimius Severus herausgehoben, die doch in der Gesamtsumme schon mitgerechnet sind? nach Schönfelder, weil er gleichfalls die Perser glänzend geschlagen hat. Alles in allem ist mir der Abschnitt völlig dunkel; man könnte an wörtliche Entlehnung des Ganzen denken, sieht aber nicht ein, wozu? Noch weniger wäre mit der Annahme einer Interpolation geholfen; zudem findet er sich, wenn auch mit geringer Abweichung, in der armenischen Übersetzung.

III. TEIL

DAS CHRISTENTUM AFRAHATS

Kapitel VII.

Der Glaube an Einen Gott.

1. Glauben, Wissen, Handeln.

Glaube (הימנותא) ist für Afrahat zuweilen der Oberbegriff unter den sich sein ganzes Christentum, nach der religiösen und ethischen Seite in gleicher Weise, subsummieren läßt. In den 22 Briefen, die soviel Ethisches mitenthalten, hat er „seinen ganzen Glauben“ niedergelegt 366_{30}, 365_{18}, vgl. auch 16_{19}, 18_{6}[1]). Aber gerade diese selben Stellen 19_{7}, 365_{21} zeigen durch den Ausdruck „Werke des Glaubens“ auch wieder, daß der Glaube noch etwas vom Handeln verschiedenes ist, daß er doch auch, und zwar an der Mehrzahl der Stellen, spezifisch religiöse, nicht ethische Bedeutung hat, nicht freilich die echt evangelische, wonach Glauben die gesamte Frömmigkeit in sich faßt (Vertrauen auf und Gemeinschaft mit Gott), sondern nach dem auch bei uns noch gemeinhin üblichen Sprachgebrauche, daß Glauben bedeutet das Hinnehmen und Fürwahrhalten von heilsgeschichtlichen Ereignissen und transzendenten Tatbeständen. Das intellektuelle Moment überwiegt; man kann auch „Wissen“ dafür sagen 410_{2}. Gegen das Wissen freilich, das über die einfachsten religiösen Wahrheiten hinausliegt, hat Afrahat ein starkes Mißtrauen;

[1]) Wo das Folgende: und daß man sich losmacht . . . . zum Vorhergehenden (das ist der Glaube) zu ziehen ist, nicht wie bei Bert zu 19_{7} (das sind die Werke des Glaubens). Einmal würde an sich solch langer Vordersatz kaum nach dem Stile und Geschmacke Afrahats sein, und zweitens lautet der Satz im Grundtexte: „denn das sind die Werke des Glaubens“, wodurch es ganz unmöglich wird, ihn als Nachsatz zu nehmen, was Bert tut.

es führt zu Irrtum und anderen verderblichen Abwegen 410_{4} ff. Mögen auch viele weise genannt werden, so gibt es doch in Wahrheit keine Weisheit als die Furcht Gottes 417_{8}, und wenn schon gelehrte biblische Untersuchungen gut sind, besser ists für uns, mit reinem Herzen vor dem Geber solcher Worte uns zu fürchten 369_{23}: das Leben steht höher als die Lehre; ganz wertlos ist das bloße Hersagen der Lehre, wenn das Herz leer ist vom Guten 250_{25}[1]). Das Handeln, die praktisch-christliche Betätigung bleibt demnach die Hauptsache: der Glaube soll Werke hervorbringen, die religiöse Überzeugung sich sittlich äußern (1_{15}, 2_{13}), 18_{6}, 19_{7}, 28_{23}, $33_{10.\ 25}$, 411_{15} ff.

An dieser letzteren Stelle sieht man auch, wie Afrahat sich diese Triebkraft des Glaubens denkt. Es ist wesentlich der Gedanke an Gottes Gericht, der die Vermittelung bildet: wem das Dasein Gottes gewiß ist, der wird sich auch vor seinen Strafen fürchten, und seine Gebote halten $411_{26.\ 34}$. So sind umgekehrt erst auf Grund des Glaubens alle guten Werke möglich 4_{9} ff., 5_{5} ff. — Das wird indes hier mehr behauptet als bewiesen. Wer das erste Gebot nicht hält, sondern Baal anbetet, wird auch die anderen übertreten. Die Wunderkräfte des Glaubens 16_{4} ff. sind lediglich aus biblischen Erzählungen abstrahiert, nicht für Afrahats eigenes Leben mit dem Glauben so eng verbunden wie die sittlichen Taten. Übrigens ist der Glaube selbst wieder ein gutes Werk, sogar das erste, wohl nicht dem Range, sondern der Zeitfolge nach gemeint; denn die anderen kommen aus ihm her 411_{14}.

2. Der Glaube an Einen Gott und seine Gegner.

Fundament dieses Glaubens ist Christus 3_{19}, 5_{27}; das wird weitläufig nachgewiesen. Die Aussage ist hier aber wohl mehr veranlaßt durch biblische Reminiszenzen und durch das Eingehen auf die Frage 1_{12}, denn sie wird nicht durch innere Entwicklung, sondern nur äußerlich, durch Schriftstellen, bewiesen. Aber dem Gedanken nach entspricht sie durchaus dem, was wir sonst bei

[1]) Wörtlich: in der Lehre der Gewohnheit geübt sein Mund.

unserem Autor finden. Denn der wesentliche Inhalt des Glaubens ist ihm, daß es Einen Gott gibt 411_{15}, 410_{2} (21), 16_{19}, der sich in Schöpfung, Propheten, Christus geoffenbart hat. Daß wir aber diesen Einen Gott kennen, ist Christi Werk 284_{20}, 285_{10}, 404_{14}, 411_{8}, genauer: er hat den Heiden den Gott Israels bekannt gemacht 286_{9} und sie vom Dienste der Bilder zurückgehalten 284_{33}, 285_{9}, 344_{34}, ja sogar die Juden haben erst durch ihn — allerdings nur aus Eifersucht gegen die Heidenchristen — völlig auf den Götzendienst verzichten gelernt 277_{20}. Es ist also ganz richtig der Glaube an den Einen Gott dargestellt als spezifisch christlicher Monotheismus, wie er im Grunde doch dem AT entstammt.

Daß Afrahat ihn aber so stark betont, hat seinen Grund außer im polytheistischen Gegensatze vor allem auch in der Polemik gegen dualistische Ketzer. Er nennt selbst Marcion, Valentinus, Mani 46_{31}. Dieselben meint er wohl, wenn er spricht von der Lehre der Kinder des Bösen, daß zwei Prinzipien vorhanden seien, das des Guten und das des Bösen 372_{26}. Dort versucht er den Dualismus auch noch ausdrücklich zu widerlegen, wenngleich etwas kindlich, durch den Hinweis, daß Kraut und Unkraut demselben Regen ihr Gedeihen, also auch ihr Dasein dem Einen Schöpfer verdanken, der den Regen schickt. Ebenfalls antignostischer Polemik entstammt vielleicht die einzige metaphysische Aussage über Gott, daß er sein Wesen (איתותא) von sich selber hat, den gnostischen Vorstellungen entgegengesetzt, wonach der Demiurg aus dem Urgrund emaniert ist 402_{20}, 408_{3}. Bönhoff mag recht haben, wenn er auch die kurze Zusammenfassung des Glaubens 16_{19} ff. antidualistischem Interesse ihr Dasein verdanken läßt: Gott, der Schöpfer, ist zugleich der alttestamentliche Offenbarungs-, wie der neutestamentliche Heilsgott; von der Zusammenstellung des Fragstellers 2_{1} ff. kann man übrigens dasselbe vermuten. Daß er unter seinen dualistischen Gegnern nicht Parsen versteht, wie Bert 372, Anm. 3, meint, sondern christliche Ketzer, zu denen er auch die Manichäer rechnet, ist mir aus dem Grunde wahrscheinlich, daß er sie offensichtlich als Sekte, nicht als Religion seiner noch nicht christlichen Volksgenossen betrachtet, als solche vielmehr den Götzendienst 252_{4}, 277_{22}.

3. Die Namen Gottes.

Afrahat kennt die hebräischen Gottesnamen 281$_{28}$; doch ist dies für ihn nur eine gelehrte Anmerkung. Im übrigen bedient er sich der einfachen Bezeichnung „Gott", so meistens, oder der herzlicheren Anrede „Vater" 92$_{3}$, 284$_{35}$, oder der Majestätsbezeichnung „König" 220$_{31}$, 407$_{2}$, 408$_{36}$, 282$_{5-9}$; an den letztgenannten zwei Stellen werden diese drei Namen oder Würden Gottes ausdrücklich zusammengefaßt: es kommt ihm Gottheit (אלהותא), Königtum (מלכותא), Vaterschaft (אבהותא) zu. Daneben finden sich Herr (מריא[1]), auch „Herr über alles" 37$_{4}$ und anderseits „der Gute" (טבא) 407$_{30}$ ausdrücklich als Name, nicht bloß als Attribut Gottes bezeichnet, 375$_{6}$, 377$_{16}$, 400$_{22}$, 401$_{15}$; auch: „du Guter und Freundlicher" 403$_{12}$, „unser guter Schöpfer" 236$_{30}$, 282$_{21}$.

4. Gott der Herr der Welt und Gott die Liebe.

Schon aus der Zusammenstellung der Gottesnamen geht hervor, daß für Afrahats Gottesbegriff die beiden Eigenschaften der Majestät 292$_{6.\ 35}$ und der Liebe konstitutiv sind, wie ja für die christliche Gottesanschauung überhaupt. So schreibt er ihm Allwissenheit 63$_{23}$, Unveränderlichkeit 283$_{35}$ nach Psalm 90, unergründliche Weisheit 403$_{10}$, Unfaßbarkeit 409$_{1}$ und Unvergleichlichkeit 409$_{2}$, vor allem aber Allmacht zu. Von den Wundern ist dabei nicht viel die Rede. Wenn er auch stark betont, daß Gott Dinge tut, die für uns Menschen zu schwer sind und die wir darum gerade bewundern 133$_{17}$, so zieht er doch die biblischen Wundergeschichten in dieser Hinsicht kaum heran; 21$_{15}$ könnte man allenfalls dahin deuten. Was er an Wundern aus dem AT und von Jesus erwähnt, dient anderem Nachweise: die Kraft des Glaubens 12$_{30}$ ff., 16$_{5}$ oder die Liebe Jesu 38$_{16}$ aufzuzeigen, nicht aber die Kraft Gottes, die göttliche Allmacht. Die zeigt sich vielmehr in seiner Herrschaft über den Tod 21$_{17}$, 133$_{15}$ und vor allem in der Herrschaft des Königs der beiden Welten 220$_{31}$, 407$_{18}$ über die Natur, für unseren Verfasser

[1]) Dagegen wird מרן „unser Herr" von Christus, מרא von Menschen gebraucht 323$_{16}$.

ein unerschöpflicher Gegenstand des Erstaunens. Er schildert im Anschluß an alttestamentliche Sprüche, wie Gott für alle seine Geschöpfe sorgt 202_{7} ff., wie seine Werke so groß und tief und wunderbar sind, daß der Himmel keine Stützen und die Erde keine Säulen, der Wind keine Flügel und daß Wasser kein Leben hat 237_{20} ff. Wie wundersam und unbegreiflich ist der Lauf der Sonne! 365_{3} ff. Und doch ist die große Schöpfung noch nicht groß genug für Gott 409_{9}. Alles geschieht nach seinem Willen 408_{14}; doch ist das nicht so gemeint, wie wir vom panentheistischen Standpunkte aus das auch sagen, daß nämlich das naturgesetzliche Geschehen den Willen Gottes darstellt, sondern der Gottes-Wille in der Natur ist für Afrahat noch etwas Besonderes, Übernatürliches. Das legt er 240_{2} ff. dar: das Meer ist durch Sand eingeschlossen; ob sich die Wellen auch bis zum Himmel erheben, sie müssen doch in die Tiefe zurückfallen — das tun sie aber nicht etwa, gefesselt durch ihre Natur, also durch Naturgesetze. Denn dagegen beweist die Sintflut: vielmehr, als Gott im Zorn sein Wort wegnahm, da folgten die Wasser ihrer Natur und brachen über die Erde herein. In gleicher Weise haben andere Elemente, haben Gestirne und Tiere den Willen Gottes erfüllt; nur der Mensch wagt ihm zu widerstreben 239_{27}, $241_{24.\,26}$ vgl. 13_{1}. Gott wird nicht müde und bereut nichts 203_{4}, 204_{20}; die Bibelstellen, die das zu besagen scheinen, wollen mit Weisheit 204_{11} verstanden sein. An nichts ist er gebunden, an kein Gesetz 26_{25}, 300_{33} und an keinen Raum 364_{18}. Er ist zumal durch seine eigene Verheißung nicht beschränkt 232_{22}, sondern kann die vorhergesagte Zeit, die sonst feststeht und durch Menschen nicht zu ändern ist 71_{3}, verlängern oder verkürzen, je nachdem inzwischen die Menschen sich seiner Langmut oder seines Zornes wert gezeigt haben. Seine Beispiele sind: die Frist der Amoriter, die Gott infolge der Verstocktheit der Israeliten auf 430 von 400 Jahren verlängert 26_{1} ff.; die Frist der Menschheit vor der Sintflut, die er von 120 auf 100 Jahre herabsetzt 26_{26}, 117_{32}[1]), die Dauer des Reiches Samarien endlich, die er um 45 Jahre verkürzt 26_{33}; alle drei Beispiele auch 52_{8}; siehe ferner 52_{12}, 386_{9}.

---

[1]) Das zweite 120 daselbst bei Bert ist Druckfehler für 100.

Diese Herrschaft Gottes über die Welt gründet sich darauf, daß er sie geschaffen hat 17 1. Über die Schöpfung von Welt und Menschen spinnt Afrahat aus Ps. 90 1. 2. eine eigenartige Meinung heraus. Er verbindet hier den Satz: „ehe die Berge empfangen wurden . . . geschaffen wurde“ mit dem Vorhergehenden: „Herr Gott, du bist unsere Wohnung für und für“. Der Mensch war demnach schon in Gott, seiner Wohnung, ehe die Erde in Gott war. Daraus ergibt sich folgende Reihe: zuerst empfing Gott in seinem Geiste den Menschen, 283 11, dann die Welt; dann schuf Gott die Welt, zuletzt erzeugte er aus seinen Gedanken Adam 283 22, „und setzte ihn über alles, was er gemacht hatte, wie ein Mann, der seinem Sohn Hochzeit machen will, ihm ein Weib kauft und ein Haus baut und alles was der Sohn braucht, einrichtet, und alsdann Hochzeit macht und seinen Sohn über das Haus setzt“. Er blies ihm aber von seinem Geiste ein und nahm so Wohnung in ihm 282 28. Demnach wohnte zuerst der Mensch in Gott, nun Gott im Menschen. Im weiteren wird das eingeschränkt: das Wohnen Gottes im Menschen geschieht nicht metaphysisch, durch den eingeblasenen Atem, sondern religiös, im Gedanken des Menschen, durch Gotteserkenntnis; in Menschen, die ihn nicht erkennen, wohnt Gott nicht — ein höchst ansprechender Gedankengang 284 6. 10[1]).

Neben dieser starken Betonung der göttlichen Hoheit steht eine ebenso deutliche Hervorhebung seiner Liebe. Die erwähnte Verlängerung der Gnadenfristen hat nicht Unwissenheit, sondern Barmherzigkeit zur Ursache 27 15. 19. Gnade ist Gottes eigentliches Wesen; wenn er die Sünder gerecht strafen will, so verwandelt er dabei seine Natur 142 8, 407 29. Natur und biblische Geschichte offenbaren in gleicher Weise die göttliche Langmut 220 31 ff. Am schönsten aber zeigt sich seine Liebe im Geschenke des Heiles in Christo 401 1 ff.; es ist für Gott ein Bedürfnis, den Elenden das Leben zu geben 402 31, wie denn überhaupt der ganze Abschnitt 400 ff. einen zusammenhängenden Lobpreis der göttlichen Wohltaten enthält, abgeschlossen mit dem Gedanken: die Welt ist nicht groß genug für Gottes Größe, und doch: wenn es ihm so wohlgefällt, so sucht er in der weiten Welt die allerengste Kammer

---

[1]) Vgl. die Christologie des Paulus von Samosata Loofs[3] DG § 30, 2b.

aus. Wie ist das Menschenherz so klein, und doch, auch da zieht Gott hinein! 409_{9} ff.

Anhang: Die Engel.

Die Engel (teils מלאכא, teils עירא Wächter, teils איזגדא Bote) treten dann und wann auf als Attribut der göttlichen Himmelsherrlichkeit 238_{30}, 293_{14}, als Vermittler der Gebete nach der Vorstellung des späteren Judentums, wie sie sich in den von Afrahat nicht benutzten Büchern Tob. 12_{12} und Apoc. 8_{3} zeigt (vgl. Bousset, Judentum pg. 324) $51_{5.\,9.\,15.\,17.\,21}$, 59_{10}, 63_{34}. Im ganzen aber nehmen die Engel bei Afrahat nicht die Stelle ein, die Spätjudentum und Urchristentum ihnen beizulegen pflegten. Von ihren Namen kennt er nur die beiden aus Daniel, nämlich Gabriel und Michael 51_{6}; mit letzterem wird im selben Zusammenhange — sonst, soviel ich sehe, nicht — der Engel Jahves in eins gesetzt (Bousset, Judentum 321)[1]. Vom Teufel wird an anderem Orte zu handeln sein.

[1]) Die Engel, die nach 1. Kor. 6_{3} von den Aposteln gerichtet werden sollen, sind nach Mal. 2_{7} die Priester der Gemeinden 359_{30}.

Kapitel VIII.

Bund und Gottesvolk.

1. Die Bündnisse.

Der Mensch ist nach Gottes Ebenbilde geschaffen (2_{3}), 18_{1}, 404_{2}, 408_{5}, unter allen Geschöpfen am meisten von Gott geehrt 282_{25}, vor allem, weil Gott im Menschen wohnt. Das hat sich auch durch den Sündenfall nicht geändert 404_{2}, 408_{5}. Doch kennt Afrahat die schlimmen Folgen des Falles. Er bespricht ihn z. T. nach Gen. 3, z. T. nach Rm. 5, am ausführlichsten 370_{24} ff., wie denn überhaupt XXIII eine Art Abriß der Heilsgeschichte ist: Weil Adam vom Baume der Erkenntnis aß, ward er vom Baum des Lebens ausgeschlossen, und empfing den Fluch, Speise der Schlange zu werden, d. h. Staub, den ja die Schlange fressen soll; dieser Fluch ging auf seine Nachkommen über. Der Tod ist also die hauptsächlichste Folge des Sündenfalles, so auch 21_{16}, 216_{5}. Verwandte Gedanken liest man 114_{15}, 156_{25}, 227_{8}, 246_{16}, 402_{11}: daß durch Adams Übertretung die Sünde in die Welt gekommen, die ursprüngliche Herrlichkeit des Paradieses verloren gegangen ist. Dogmatisch fixierte Sätze zu geben, liegt Afrahat dabei ganz fern, denn er kann auch davon sprechen, daß diese verhängnisvollen Folgen erst eintraten, weil Adam nicht Buße tat 117_{20}, 249_{4} (vgl. Funk pg. 20).

Die Unterweisung von der Weinbeere erzählt nun weiter 371_{1} ff.: durch die erlangte Unterscheidungsfähigkeit entstand ein Zaun zwischen dem Menschen und dem Lebensbaume, obendrein durch „die furchtbare Lanze und die sich drehende Flamme“ bewacht. Der Mensch konnte wohl bis an den Zaun kommen, ihn aber nicht übersteigen. Doch streckte der Baum seine Äste

aus und warf von der Frucht über den Zaun. Durch ihren Genuß wurden die Menschen vom Fluche gelöst, wer davon aß ward bewahrt, wie die Beere in der Traube Jes. 65_{8}. Das Ganze ist wohl nicht mythologisch-wörtlich, sondern religiös-allegorisch zu verstehen: den Segen, von dem der Teufel die Menschen zurückzuhalten versuchte, hat ihnen Gottes Güte nun doch vermittelt.

Anderswo wird die gesamte Heilsgeschichte als eine Reihe von Bündnissen Gottes mit einzelnen Menschen dargestellt 168_{15} ff., 176_{13}ff.: mit Adam, (Henoch), Noah, Abraham, Moses, zuletzt der neue Bund. Jeder Bund hat sein Kennzeichen: bei Adam wars, daß er nicht vom Baume essen sollte; (bei Henoch der Glaube), bei Noah der Bogen in den Wolken, bei Abraham die Beschneidung, bei Moses das Pascha 176_{23} oder auch das ganze Gesetz 176_{33} oder auch das Verbot des Götzendienstes 277_{25}. Diese Bündnisse lösten einander ab und waren jedes zu seiner Zeit giltig, aber eben auch nur für seine Zeit; dann wurden sie abgeschafft. Von dieser Vergänglichkeit waren die Bundesglieder überzeugt, aber auch, daß derselbe Gott 169_{11} sie alle geschlossen hat. Zuletzt hat er dann den von Jeremia geweissagten „neuen Bund" gegeben 176_{35}. Mit Betonung wird aber diesem neuen, durch Christus gebrachten Bunde nur der eine alte, durch Moses vermittelte gegenübergestellt 24_{1} ff., 379_{30} ff. Von ihrem gegenseitigen Verhältnis ist später zu reden.

2. Das Gesetz.

Wenn aber der neue Bund den alten aufheben soll, wozu ist dann das Gesetz gegeben? Afrahat erwidert mit Paulusworten: um der Sünder willen ist es da 21_{11}, wäre Liebe zu Gott und Menschen in den Herzen gewesen 21_{7}, so wäre es nicht nötig geworden, denn für die Gerechten ist es nicht bestimmt 25_{30}. Aber zugleich soll es die Kraft Gottes kund tun 21_{14}. Denn Adams Gesetzesübertretung brachte den Tod in die Welt, und am Ende der Tage, wenn dem Tode wird die Macht genommen werden, wird sich eben darin Gottes Kraft offenbaren. Eine andere Antwort steht 268_{12}: Die Gebote sind nach Ezech. 20_{11} dazu gegeben, sie zu halten und dadurch das Leben zu haben. Das bezieht sich aber nur auf die heiligen 10 Gebote,

die Gott mit eigener Hand geschrieben 268 17 (doch wiederum mit Ausnahme des Sabbatgebotes 196 20). Als aber die Israeliten dies erste Gesetz übertraten und sich ein goldenes Kalb machten, gab ihnen Gott ein zweites, das Zeremonial- und Reinigungsgesetz, ein Gesetz, das nicht schön ist, und durch das sie nicht das Leben haben, Ez. 20 25 f.[1]).

Von den Einzelheiten dieses Zeremonialgesetzes beschäftigen nun Afrahat in seiner antijüdischen Polemik vor allem die, die noch zu seiner Zeit von den Juden beobachtet wurden: Beschneidung, (Pascha), Sabbat, Unterscheidung der Speisen 269 6. Seine Beweisgründe sind dieselben, die andre Christen jener Jahrhunderte in gleicher Lage verwandten. Vor allem wird gezeigt, wie die Väter vor Moses (resp. Abraham) auch ohne diese Gebräuche Gott wohlgefällig lebten, oder wenigstens nicht um ihrer Versäumnis willen verworfen wurden: sie können also nicht schlechthin notwendig sein. So stehts bei der Beschneidung 168 15 ff., beim Sabbat 198 20 ff., bei den Speisegeboten 261 23 ff., wie beim Gesetz überhaupt: „für ihre Gerechtigkeit war das Gesetz nicht gegeben — sie waren sich selbst das Gesetz" 22 8.

Im einzelnen wird noch gegen die Beschneidung geltend gemacht, daß sie ohne den Glauben und ohne weitere Gesetzeserfüllung, ohne Beschneidung des Herzens doch nichts hilft 170 33 ff., wie das Beispiel der israelitischen Könige beweist 167 33 ff. und das der übrigen Völker, die nach Jer. 9 25 f. sich beschneiden 170 10 ff. Der wirkliche Sinn der Beschneidung ist vielmehr der eines bloßen Unterscheidungszeichens 171 1. Als die Kinder Israel in der Wüste wanderten, beschnitten sie sich nicht, weil sie allein waren und keiner Unterscheidung bedurften. Als sie aber in Kanaan einzogen, mußten sie sich beschneiden lassen. Denn nun kamen sie unter andere Stämme; da mußten die Israeliten ein besonderes Kennzeichen tragen, damit keiner seine Zugehörigkeit zum Gottesvolke verleugnen und sich so den gesetzlichen Strafen entziehen könne 171 11 ff. (Des Weiteren folgen ausführliche ethnographische

---

[1]) Die Theorie ist also dieselbe, wie die von der Deuterosis in der Didaskalie 128 20 ff., und demnach nicht, wie Achelis ib. 357 20 meint, der letzteren eigentümlich. Sogar, daß im Gegensatz zu diesem Strafgesetze, das nicht schön ist nach Ez. 20 25, Afr. 268 1, Didask. 134 33, das leichte Joch Christi gepriesen wird, findet sich an beiden Orten Afr. 268 33, Didask. 6 18, 133 15.

Nachweise über die Ägypter, die die Beschneidung von Josef erlernt haben, und die nichtisraelitischen Nachkommen Abrahams.)

In der Abhandlung vom Pascha wird mehr die christliche Feier des Festes besprochen; gegen jüdische Gesetzlichkeit richtet sich nur ein kleiner Abschnitt, wo Afrahat den Juden das Recht abspricht, außerhalb von Jerusalem Pascha zu begehen 185_{15}, 193_{8}[1]).

Gegen den Sabbat entwickelt er einen komplizierten Gedankengang $XIII_{1}$ ff. Der Sabbat ist nach Deut. 5_{14} auch für das Vieh mitbestimmt. Das Vieh aber kann keine Gerechtigkeit erwerben, denn es tut ja keine Sünde, wie es denn z. B. die Ehegesetze nicht kennt: also ist der Sabbat nicht dazu da, Gerechtigkeit zu erwerben, sondern zu ruhen, d. h. von der Arbeit. Diese Beschränkung wird wieder notwendig und zugleich bewiesen durch die Bemerkung, daß ja die ganze nichtarbeitende Natur den Sabbat nicht hält 198_{8} (Didask. 137_{11}). Daß aber Gott auch für das Vieh sorgt, wird weiterhin ausführlich gezeigt. Die Geschichte (Josua, Makkabäer, Priester im Tempel), sagt endlich, daß auch unter dem Gesetze der Sabbat nicht immer streng gehalten wurde. Die rechte Feier des Sabbats, der fleischlichen (פגרנאית) jüdischen entgegengesetzt, besteht nach Aussage der Propheten im Wohltun 205_{20}, anders gewendet: im großen Weltsabbat am Ende der Zeit 31_{21}, 206_{8} (vgl. Hebr. 4_{3-11}, Barn. 15_{4-8}).

Den jüdischen Speisegeboten werden zunächst Jesu und Pauli Worte über innere und äußere Reinheit entgegengehalten XV_{1} ff. Dann folgt die Erklärung, warum Gott diese Gebote gegeben, nämlich um den Rückfall in ägyptischen Götzendienst zu erschweren. Sie mußten die Stiere, Kälber und Schafe essen, die den Ägyptern heilig waren $262_{9.\,18}$, und zwar wurden — das scheint der nicht ganz durchsichtige Gedankengang zu sein — alle anderen Tiere verboten, damit sie recht dringlich gerade auf die Schlachtung ihrer bisherigen Götter gewiesen wären 263_{27}. Wieder folgt ein Hinweis, wie auch nach der Gesetzgebung die Heiligen des ATs unreine Speisen gegessen haben, ohne sich zu ver-

[1]) Wenn er dabei auch davon redet, daß die Juden sich wieder eine Bundeslade herstellen 186_{4}, 193_{8}, so meint er wohl den Schrank für die Gesetzesrollen, den die Juden noch heute Lade (תיבה oder ארון) nennen. Jewish Encyclopaedia, s. v. ark 2.

unreinigen: Simson der Nasiräer, der Honig aus dem Löwengerippe und Wasser aus dem Eselskinnbacken genoß, Elias, der sich von unreinen Raben Fleisch bringen ließ 264_{24}. Die Abhandlung schließt mit einer Zusammenstellung der prophetischen Polemik gegen den Opferkult, um zu zeigen, daß Gott wirklich nur aus pädagogischen Gründen die Opfer befohlen hat, nicht, weil er objektiv ihrer bedurfte 265_{34}.

3. Der Gesalbte Gottes.

a) Sein Kommen in die Welt.

Dem alten Bunde steht der neue, dem äußerlichen Gesetze das Doppelgebot der Liebe, dem alten Gottesvolk das neue gegenüber. Der diese Wandlung hervorgebracht hat, ist der „Gesalbte Gottes“ (2_{10}) 18_{3}, 324_{12}, 410_{2}, den Gott uns gesandt, als größte Gabe, die er uns geben konnte 401_{27}.

Über seine Person hat Afrahat eine eigene Abhandlung geschrieben XVII. Dieselbe steht jedoch im Dienste eines besonderen Zweckes, der Verteidigung gegen den jüdischen Vorwurf der Menschenvergötterung, und würde, allein ins Auge gefaßt, die Auffassung unseres Autors von Christo ganz schief wiedergeben. Darum wollen wir erst die anderweiten Aussagen über Christus zusammenstellen, um dann gesondert den eigentümlichen Gedankengang von XVII zu berücksichtigen. Sonderbar berührt bei einem kirchlichen Schriftsteller aus dem zweiten Drittel des vierten Jahrhunderts, daß er auf die christologischen Probleme seiner Zeit keinen Bezug nimmt. Weder durch Namennennung noch unter der Hand polemisiert er gegen Arianer oder andere christologische Ketzer. So ist er auch sehr harmlos in der Wahl seiner Ausdrücke[1]).

[1]) Was Antonelli über die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes zu VI $_{13}$ anmerkt, paßt noch viel besser für die christologischen Aussagen: non subtiliter ex scholarum more distinguit Stus Jacobus Nisibenus, cum non adhuc diversi errores ac haereses subinde natae, hanc necessitatem, omnia ut ita dicam ad vivum resecandi dividendique opposuissent, cum neque philosophum aut rhetorem ageret, sed Dei servum, qui caelestem doctrinam desuper acceptam cum aliis in simplicitate cordis et veritatem sermonis ad pietatem exhortans communicat.

Christus war von Anfang beim Vater 7_{34} [1]). Ob von ihm persönlich unterschieden, läßt Afrahat nirgends erkennen. Wohl preist er Gott, den in sich Wesenhaften 402_{21}, daß er den Gesalbten von seinem Wesen (איתותא) getrennt und zu uns gesandt hat. Darin ist zweifellos die Wesensgemeinschaft von Vater und Sohn ausgesprochen, aber ein Bekenntnis zum Nicänum darf man darin so wenig suchen, wie in den Worten „Licht vom Licht" 280_{16}. Im Gegenteil: es legt sich der Gedanke nahe, daß überhaupt erst zum Zwecke der Menschwerdung der Sohn sich vom Vater getrennt, hypostasiert habe, also eine Theorie, die der des Paulus von Samosata (Harnack DG I 633d) sich nähern würde, der sich ja auch möglicherweise des „Homousios" bedient hat. Eine Wirkung Christi als des Logos im AT (wie etwa Eus. hist. eccl. I_2) kennt Afrahat nicht [2]). Weiter sagt er, Christus sei außerhalb seiner Natur gegangen und in der unseren gewandelt 102_{21}: auch das würde zu jener Annahme passen. Freilich finden sich auch Aussagen der Form, daß Gott seinen Christus gesandt, daß Christus sich erniedrigt, den Menschenleib angelegt habe (2_{10}), 18_3, 37_3, 52_{27}, 102_1 ff., 156_{31}, 351_3, 379_4, 392_3, 401_{2-9}. Doch sind alle diese Stellen nicht deutlich genug, eine bestimmte Meinung über die vorweltliche Hypostase des Sohnes festzustellen; auch könnten sie bloße Zweckmäßigkeitsformulierungen und Anlehnungen an den biblischen Sprachgebrauch enthalten.

Alle Aussagen aber darf man in keiner Weise pressen, um etwa ein rundes Bekenntnis zur Gottheit Christi herauszubekommen, da sie von Afrahat nicht als dogmatisch-theologische Lehrsätze,

[1]) Bert hat „von Anfang" hier weggelassen, und damit das Wortspiel zerstört, das sich auf deutsch allerdings überhaupt nicht recht wiedergeben läßt: (Parisot) quare autem dixit principalem (lapidem), nisi quod de principio erat apud patrem?

[2]) Denn 56_{27} redet ja gerade von dem Hirten, der in seinen Lenden verborgen war, vgl. Z. 13, analog den Stämmen und Königen Z. 16. Wenn es an einigen Stellen scheint, als spräche Christus im AT 62_8, 110_{35}, so ist das nicht zwingend, weil dort das Subjekt zu „sagen" dasselbe unbestimmte „er" sein kann, wie bei vielen anderen Zitaten. Als Engel Jahves aber wird Michael verstanden 51_{23}. Der mehrfach verwendete Gedanke, der dem entgegensteht, daß die Propheten des ATs vom Geiste Christi empfangen haben, $105_{10.\ 15}$, 164_{29}, ist nicht Eigentum Afrahats, sondern stammt aus 3. Kor. (Auch brauchte Christus darum nicht persönlich gedacht zu sein.)

sondern als Zeugnisse schlichter Frömmigkeit gemeint sind. Dagegen wird aus 402_{21} deutlich, daß es ihm Ernst ist, nicht bloß ein Name, wie es nach XVII scheinen könnte, wenn er Jesus als „Gott, Gottes Sohn“ bezeichnet 102_{4} (und mehrfach in XVII $280_{12.\ 15.\ 20}$, 281_{15}, 289_{5}) oder sagt, daß Gott in Christus wohnt 62_{3}, 104_{11} [1]), oder eine Aussage auf ihn überträgt, die im AT Gott von sich macht (Jes. 66_{2}) 110_{37}. Doch ist ihm das Recht solcher Übertragung wiederum nicht ganz selbstverständlich; er bringt einen besonderen Bibelbeweis dafür 6_{3}. Die eben genannten Stellen reden übrigens sämtlich vom Erhöhten. Es ist also möglich, daß auch hier samosatenische Stimmung — Lehre möchte ich nicht sagen, das wäre zu bestimmt — wirksam gewesen ist.

Diesem Befunde entspricht auch die Verwendung des Namens „Wort“ מלתא für Christus. Von zwei verschiedenen Spekulationsreihen könnte dazu Anregung gekommen sein, von der griechischen Logos- und der jüdischen Memarlehre. Tatsächlich werden beide Ausdrücke Logos (מלתא) und Memar (מאמרא) 8_{22} auf Jesus angewandt, aber beide nicht im Sinne der Spekulation, sondern einfach als gesprochenes Wort, Wort Gottes [2]). Es wird gleichgestellt mit פתגמא Rede und קלא Stimme. So soll z. B. 8_{20} nachgewiesen werden, daß Christus das Licht ist; dazu muß als Mittelglied Ps. 119_{105} dienen, wo das Wort (מלתא, deutlich hier von gesprochenem oder geschriebenem Gotteswort) dem Licht gleichgesetzt wird; Christus aber ist nach Joh. 1_{1} das Wort und die Rede Gottes: also ist Christus das Licht. Ohne weiteres wird demnach Christus ohne jede weitergehende Logosbeziehung mit dem gesprochenen Offenbarungsworte identifiziert. Jes. 55_{11} will nach 139_{7} ff. sagen: die Rede (פתגמא), die Gott vom Himmel

[1]) Über die hier vorliegende eigentümliche Anschauung von der Einwohnung Christi wird noch gesprochen werden.

[2]) Das ersieht man schon daraus, daß מלתא nicht, wie später, wo es Äquivalent des griechischen λόγος als eines philosophischen Begriffes wurde, grammatisch als Maskulin behandelt ist (so bereits Pesch. Joh. 1), sondern der grammatischen Regel nach als Feminin (doch vgl. nächste Anm.). Allerdings kommt bei Afrahat מלתא so, daß man das Geschlecht erkennen kann, nur im Zitate Joh. 1_{14} vor 103_{17}, 139_{29}; zugleich ein Beweis, daß die grammatische Künstelei im Diat. noch nicht geherrscht hat, die wir in Pesch. Joh. 1 und später finden.

sendet durch Christus, der selbst Wort (מלתא) und Rede (פתגמא) Gottes ist, kehrt mit großer Kraft zu ihm zurück. Dann fährt Afrahat fort, daß die Toten die Stimme des Menschensohnes hören werden nach Joh. 5_{25}; auch dafür zitiert er mit willkürlicher Veränderung Joh. 1_{1}: im Anfang war die Stimme (קלא), welche ist das Wort (מלתא). Nur 103_{15} streift er ein wenig ans metaphysische Gebiet: „Gabriel trug bei der Verkündigung das Wort (מלתא) aus der Höhe, und kam, und das Wort (מלתא) ward Leib (פגרא; Pesch. בסרא Fleisch) und wohnte (fem.; Pesch. masc.) unter uns[1]).“ Immerhin ist deutlich, daß weder jüdische noch griechische Spekulation einen wesentlichen Einfluß auf Afrahats Christusbild gehabt haben, vielmehr ist Joh. 1 die einzige Quelle seiner Aussagen vom „Wort“. Geradesowenig ist 164_{26} oder sonst Übernahme jüdischer Sofiaspekulation anzunehmen, zumal dort 1. Kor. 1_{24} ausdrücklich hinzugefügt ist.

Bei der Menschwerdung des Christus wird auf die Verkündigung durch Gabriel Wert gelegt, der ihn, der eben angeführten Stelle zufolge, geradezu vom Himmel herabgetragen hat 103_{15}, dann noch 321_{8}, 338_{29}. Geboren ist er von Maria 98_{17}, $149_{3.\,7}$, 237_{13}, 245_{25}, 338_{29}. Daß sie Jungfrau gewesen, wird gesagt, aber nicht weiter betont 388_{22}, 390_{2}, 392_{21}; es fehlt auch das Virgo in partu und post partum, trotz der asketischen Hochstellung der Virginität zumal in VI und XVIII. Öfters wird ausgesprochen, daß Christus in seiner Geburt Menschennatur, unsere Natur annahm 52_{27}, 102_{22}, 351_{3}, 379_{5}, 401_{5}, ohne daß man daraus eine Zweinaturenlehre entwickeln könnte. Im Gegenteil, es heißt mehrfach 102_{21}, 401_{9}, er habe seine göttliche Natur abgelegt, um Mensch zu werden, was aber auch wieder nicht zu einer vollständigen Theorie auszuspinnen ist[2]). Die Gleichheit mit uns

[1]) Parisot macht „das Wort“ zum Subjekt und übersetzt: quando Gabriel Beatam Mariam, genetricem eius, evangelizavit, tunc Verbum ex alto processit et advenit, et Verbum corpus factum est . . . . das ist hinsichtlich שקל möglich, das ebensowohl transitiv wie intransitiv sein kann; aber es ist doch unwahrscheinlich, daß מלתא zuerst vom Schriftsteller als masc., dann im Zitat als fem. behandelt sein sollte.

[2]) Wie wenig das spätere Schema der zwei Naturen auf Afrahats Christologie paßt, erhellt daraus, daß der Monophysit Barhebräus ihn als orthodox bezeichnen (תריץ שובחא), und zugleich der Nestorianer Ebedjesu ihn hochselig (סגי טובנא) preisen kann (beide Stellen bei Parisot XI u. sonst.).

tritt stark hervor, denn sie ist von Wichtigkeit für die genuine Erlösungstheorie unseres Verfassers [1]).

b) Die Namen des Gesalbten.

Von den Namen Jesu sind eine Anzahl zusammengestellt an mehreren Orten von XVII: 280_{14}, 288_{25}, 289_{2}. Den Namen Jesus (ישוע) allein gebraucht Afrahat selten, vielleicht weil er mit Josua gleichlautend ist. Meist steht er in Verbindung mit einem der auch für sich verwendeten Würdenamen: unser Herr (מרן), unser Heiland (מחינן) [2]), unser Erlöser (פרוקן), Christus (משיחא) [3]). Das Suffix bei „unser Herr" ist bereits urchristlich (1. Kor. 16_{22}); die anderen Ausdrücke sind vermutlich nach Analogie davon gebildet und auch sehr alt. Auf irgendwelche Frömmigkeitsstimmungen, etwa besondere Herzlichkeit des Verhältnisses zu Jesus, wird man, wenigstens speziell für unseren Verfasser, daraus kaum schließen dürfen. Daneben werden fast alle Beziehungen Jesu aus dem NT wiederholt und durch ähnliche vermehrt: der König 5_{25}, 42_{34}, 100_{1}, der Königssohn 42_{36}, $153_{16.\ 22}$; der Eingeborene, genauer der Einzige (איחידיא) 99_{18}, der große Prophet 24_{28}, $56_{21.\ 30}$, 237_{14}, der gute Hirt 56_{27}, 158_{3}, unser großer Hirt 162_{27}, der Oberhirt $128_{26.\ 38}$, 160_{23}, 223_{2}, 244_{25}, 337_{6} und andere, die noch mehr bloß Bilder sind: das Licht 9_{14}, der Bräutigam 92_{29}, 98_{30}, der starke Mann 86_{31}, der Hausmeister $164_{23.\ 25}$ — außerdem sind die anfangs erwähnten Sammelstellen zu vergleichen. „Menschensohn" $74_{20.\ 22}$, 84_{5} [4]) steht nur in Anlehnung an Dan. 7_{14} [5]). Über „Wort" ist schon im vorigen Abschnitte geredet.

---

[1]) Vielleicht geschieht es auch im antignostischen Interesse.

[2]) מחינן heißt eigentlich „unser Lebendigmacher", wie auch Bert bisweilen und Parisot immer (vivificator noster) übersetzen. Doch ist אחי nach Wellhausen, Kommentar zu Marc., pg. 23 einfach Äquivalent von σώζειν.

[3]) Belegstellen zu geben, ist kaum nötig. Als Beispiel seien genannt: מרן $3_{21.\ 26}$, 4_{21}, 6_{3} מחינן 8_{23}, 24_{8}, 28_{27}, 29_{3}, פרוקן $20_{2.\ 4}$, $34_{21.\ 31}$. משיחא $3_{21.\ 26}$, 4_{36}, 5_{3}.

[4]) 280_{2} (bis), $_{8.\ 11}$, 401_{3} sind Übersetzungsfehler von Bert; im Grundtext steht einfach „Mensch"; 402_{7} „Sohn Adams".

[5]) Das wird außer durch den Zusammenhang auch durch die Wortform bewiesen. „Mensch" heißt im Syrischen ברנשא oder בר אנשא, so Pesch. Ps. 8_{5b} — in der ersten Vershälfte steht „Mann" — und bei Ezech.; im NT steht in ziemlich geschraubter, wörtlicher Wiedergabe ברה דנשא, so auch

c) Christi Leben und Lehre.

Die Kindheitsgeschichten werden nicht viel erwähnt, nur: die Schatzung 86_{34}, 87_{6}[1]), der Engelsgesang 149_{14}, 321_{7}[2]), die Verfolgung durch Herodes 338_{14}. In der Taufe empfing Jesus den Geist aus der Höhe 110_{4}[3]). Mehr Interesse hat die Taufe Jesu für Afrahat, sofern sie seine Priesterweihe durch den Priester Johannes mit Salbung und Handauflegung darstellt 106_{20}, 340_{17}, 392_{3}. Von dem Leben Jesu, wie es weiterhin in den Evangelien erzählt ist, macht er ausführlichen Gebrauch, um ihn als sittliches Vorbild hinzustellen 101_{36}. Es kann hier nicht alles aufgezählt werden; nur auf die beiden umfangreichsten Stücke sei hingewiesen: 34_{31}—40_{3}, die Schilderung von Jesu Wunder- und Lehrtätigkeit, und die Parallelen zur Geschichte der Verfolgten im Alten Bunde 336_{17}—345_{34}. Seine Sündlosigkeit wird betont 114_{1} ff.[4]), 187_{30}.

Viel Gebrauch macht Afrahat von Jesu Worten. Er liebt es, Anspielungen auf die Gleichnisse in ermahnender Anrede zu häufen. Da und dort gibt er auch ausführlichere Anwendung: vom verlorenen Groschen 9_{26}, von den bösen Weingärtnern 85_{8}, und besonders 317 ff., vom jüngsten Gerichte, vom törichten Reichen, vom reichen Mann und armen Lazarus.

Der Ertrag der Lehre Jesu für die Christen ist einmal die rechte Gotteserkenntnis, wobei jedoch auch an seine ganze Erscheinung nach Joh. 14_{9} gedacht sein kann, zum andern der Ersatz der äußerlichen Gesetze durchs Doppelgebot der Liebe 24_{6}, 25_{12}, ohne daß er doch dabei ein einziges Jod ungültig ge-

---

Afr. 139_{26}, im wörtlichen Zitat aus Joh. 5_{25}; Pesch. zu Dan. 7_{14} und bei Afr. a. a. O. heißt es in richtiger Auffassung des בר אנש des aramäischen Grundtextes בר אנ̈שין, Sohn von Menschen; vgl. dazu Burkitt ECo 23 f.

1) Der Gedanke ist bemerkenswert: weil Jesus in der Schatzung Lk. 2_{1} von und mit den Römern gezählt ist, gehört er zu ihnen, und wird ihnen Sieg im Felde bringen.

2) Statt „Botschaft“ muß es immer „Hoffnung“ heißen, vgl. Diat$_{\text{efr. u. ar.}}$ 2_{22}; Bert verwechselt סברא und סברתא.

3) So Handschrift A, wohl besser als B: „er empfing den Geist der Taufe.“

4) Das erste Wort wird man mit Rücksicht auf den Zusammenhang gegen Bert (Anm. 2) mit Parisot doch wohl als „unschuldig“ übersetzen.

macht hätte: aber wer es hält, steht über dem Gesetze. Doch wird auch in mehr paulinischer Weise das Gesetz als durch seinen Tod völlig beseitigt gedacht.

d) Christi Tod und das Heil in Christo.

Dem Tode Christi schreibt Afrahat mit der ganzen Kirche maßgebende Heilsbedeutung zu, ohne jedoch dabei eine einheitliche Theorie zu verfolgen[1]). Oft sind es allgemein gehaltene Wiederholungen biblischer Aussagen: er heftete die Sünde ans Kreuz $114_{10.\,18}$ — er ist für die Sünder gestorben 120_{31}, 126_{35}, 235_{7} — wir sind durch sein Blut erlöst oder erkauft $190_{1.\,4}$, 191_{24}, 222_{30}, $244_{14.\,15}$. Daneben steht der Gedanke einer Versöhnung von Gott und Geschöpf: 36_{1}, 235_{8}, 246_{1}, 218_{3}. Besonders die letztgenannte Stelle ist dafür lehrreich. Jesus ist da als letzter einer Reihe von Menschen (außer ihm nur Frauen) genannt, die eine Versöhnung im landläufigen Sinne zustande gebracht haben, wie das Weib von Thekoa 2. Sam. 14 zwischen David und Absalom; es heißt von ihm: „obwohl es sich geziemt hätte, daß wir, die Toren und Sünder, hätten bitten und flehen sollen, daß unser Schöpfer sich mit uns versöhne, bat er uns doch, daß wir uns mit ihm versöhnten". Es ist also ganz richtig hier und sonst die paulinische Ansicht von der Versöhnung getroffen; nicht Gott, sondern die Menschen werden versöhnt (freilich auch umgekehrt 378_{24}). Eine weitere Deutung des Todes Christi ist die von Hebr. 9_{16}, daß zur Gültigkeit eines Testamentes der Tod des Testators nötig ist 24_{4}, 379_{31}, an der ersten Stelle verknüpft mit der Verheißung an Abraham nach Gal. 3_{17}: erst nach mehr als 1000 Jahren wurde der Bund für die Heiden gültig, der doch in Wirklichkeit eher vorhanden war als der mit den Juden, weil damals erst der Bringer des Bundes starb. Die Sündenvergebung wird kaum ausdrücklich in den Zusammenhang des Todes Christi gestellt (401_{5}). Wenn Christi Tod aus der Macht des Satans befreit, so ist das wohl auch mehr in Befolgung kirchlicher Tradition, als heraus aus einer klaren Theorie gesagt. Endlich

[1]) Die wunderlich verkünstelte Berechnung der letzten Tage Jesu in XII wird unten bei der Osterfestfrage berührt werden. Andere Einzelheiten des Todes Christi 85_{14} ff.

hat Afrahat mehrfach das Werk Christi nach seiner sonstigen Gepflogenheit in einer Fülle von Bildern besprochen, ohne daß sich eine klare Vorstellung daraus entnehmen läßt, so 98_{17}, 235_{5} ff., wo besonders die Paradoxien Z. 24 bemerkenswert sind, und im Lobgebet an den Sohn 402_{12}.

An einer Stelle legt er Wert darauf, daß durch Jesu Selbstopfer die Tieropfer des israelitischen Gesetzes aufgehoben sind 24_{7-15}. Doch steht dieser Gedanke nicht so im Vordergrunde, wie Reil a. a. O. meint; auch ist er in den von ihm noch angeführten Stellen IV_{9}, XII_{5} (gemeint ist wohl XII_{6}) meines Erachtens nicht enthalten. Er ist nur ein Teil der Behauptung, daß Christus die Zeremonialvorschriften[1]) völlig aufgehoben hat, $24_{6.\ 18.\ 20.\ 30}$, durch sein Liebesgebot (s. o.) und seinen Tod. Diese Auffassung des Gesetzes gilt ebensosehr für die Christen, die seine Beobachtung nicht mehr nötig haben, wie für die Juden, denen sie nicht mehr möglich ist $24_{12.\ 15.\ 19}$. Anderswo wird der Gedanke so gewendet, daß eine Beseitigung des Gesetzes gar nicht erst notwendig erscheint, da es doch niemals ernstliche Geltung gehabt hat: die Opfer mißfielen Gott jederzeit 24_{33}. (Von Beschneidung, Sabbat, Speisegeboten wurde ähnliches schon früher ausgeführt vgl. S. 80 f.)

Alle diese Gedanken und noch andere Nuancen finden sich gelegentlich. Die eigentlich beherrschende Meinung ist aber eine andere. Man trifft sie in einzelnen Stücken häufig, völlig geschlossen nirgends, am vollständigsten noch 102, 378 f., 401 f. Dabei liegt der Ton darauf, daß Christus die Menschennatur angenommen hat und uns völlig gleich geworden ist. Charakteristisch ist vor allem der Ausspruch 379_{1}: seine Todesfurcht entsprang seiner Weisheit, weil er durch sie die Schwachheit seines Leibes und somit dessen völlige Identität mit dem unseren bewies. In diesem Leibe litt und starb er, wie wir, und stieg mit ihm in die Unterwelt hinab 106_{33}, 351_{3} ff. Dort rang er mit dem Tode, der als wirkliche Person, nicht bloß als Personifikation gedacht ist, und überwand ihn 379_{11}, indem er 1. ihm prinzipiell seine Macht nahm 351_{21}, wie sichs am Ende der Zeit zeigen wird 351_{25}, und 2. mit dem Leibe, den

[1]) חושחוהי דנמוסא und נטורותא דבנמוסא.

er von uns hatte, auferstand. So sind wir von Todesmacht und Todesfurcht erlöst, denn einst sollen auch wir aus der Gewalt des Todes befreit werden. Dafür aber, und das ist für Afrahat das Wichtigste, hat er ein Pfand mitgenommen und uns eins dafür gelassen 102_{24}. Er hat den Leib, den er von uns hat, in Ehren als Erstling der Auferstehung mit sich genommen 102_{30}, 338_{10}, 401_{30}, 402_{2}; damit sind wir, sozusagen virtuell, schon im Himmel [1]. Statt dessen hat er uns seinen Geist zurückgelassen, den Königsohn, der bei uns ist 103_{3}, die Arzenei für unsere Leiber 402_{15}. Das Wichtigste ist also die prinzipielle Überwindung des Todes und die doppelte Verbürgung unserer Auferstehung. Geburt und Tod kommen eigentlich erst in zweiter Linie in Betracht, als notwendige Bedingung des Kampfes mit dem Tode.

e) Gott, sein Gesalbter und sein Geist.

Durch seine Auferstehung und Himmelfahrt ist Christus zu göttlicher Herrlichkeit erhöht, und hat dabei noch mehr Majestät erhalten als zuvor 156_{32}. Doch ist die Monarchie ziemlich streng gewahrt. Weltregent bleibt der Vater, der auch über Christus ist 55_{32} [2]. Nur selten werden Vorgänge im gegenwärtigen Laufe der Dinge auf den Sohn zurückgeführt. Seine Bedeutung für die Christen liegt — und das Gebet 402_{12} ff. geht nicht darüber hinaus — 1. in dem, was er getan hat, 2. in seinem Menschenleib, den er als Pfand von uns zur Herrlichkeit erhoben hat, 3. in dem Geiste, den er den Menschen schickt, 4. in seiner für bald erhofften Wiederkunft. Der letzte Punkt wird uns im XI., der vorletzte im IX. Kapitel beschäftigen. Hier nur soviel, daß die Vorstellung vom heiligen Geiste eine überaus schwankende ist. Einmal ist er der im Menschen gegenwärtige Christus; das Wort: „siehe ich bin bei euch bis an der Welt Ende“ dient 103_{23} als Beweis für die Ausgießung des Geistes. Das andre

[1]) Afrahat zitiert dazu zweimal Eph. 2_{6} „er hat uns in den Himmel versetzt“ 401_{32}, 103_{21}.

[2]) 401_{15}, wo bei Bert dasselbe steht, muß nach Wellhausen übersetzt werden: „Groß ist die Gabe des Guten, die er den Geringen gibt. Was größeres denn seinen Sohn, könnte er uns wohl geben? Da wir noch größere Sünder waren als jetzt, hat er diese Gabe zu uns gesandt.“

Mal ist Gott in seinem Geiste selbst zugegen, denn Gott ist in Christus 62_{3}, 104_{11}. Dort könnte man ihn auch als Kraft Gottes auffassen, nach Analogie der Sonne, die in ihren Strahlen ihre Kraft auf die Erde schickt 104_{36}[1]). Dann wieder nimmt der Gottesgeist im einzelnen Menschen fast Individualität an, ist sein himmlischer Geist $107_{12.\ 20}$, doch fähig, auch außerhalb des Menschen, bei seinen Lebzeiten 108_{33}, 109_{34} und nach seinem Tode 107_{23}, 108_{2} weiterzuleben, so daß schließlich die Vorstellung des Schutzengels hineinspielt 109_{1}. Und doch ists wieder nur ein (חדא) heiliger Geist 410_{3}, der am Ende vor Christus hergeht, und an die Tür der Gräber (plur.) sich stellt, die Leiber (plur.) erweckt u. s. f. 108_{16} ff., also kein Genius, der für jeden einzelnen Menschen ein anderer wäre. Als besondere göttliche Person im Sinne des ökumenischen Konzils von 381, dem Vater und dem Sohne gleichgeordnet, ist er nicht gedacht.

Das verstärkt den Eindruck, den man auch sonst hat, daß die vorhandenen Trinitätsformeln eben nur Formeln, übernommene Bruchstücke fremder Anschauung sind. 165_{23} (nur in Handschrift B) und 418_{7} sind Schreiberzusätze, die für Afrahats Meinung nicht in Frage kommen. So bleiben $410_{1.\ 2}$ (wir wissen nur, daß Einer Gott ist und Einer sein Gesalbter und Ein Glaube und Eine Taufe) 411_{10} (Preis und Ehre dem Vater und seinem Sohne und seinem lebendigen und heiligen Geist, aus dem Munde aller, die ihn loben, die droben und drunten sind. In alle Ewigkeit. Amen und Amen). 412_{32} (die drei hohen und gepriesenen Namen, die — bei der Taufe — über deinem Haupte genannt sind, Vater, Sohn und heiliger Geist). Alle drei Stellen sind formelhaft, der Liturgie entnommen, die erste wohl aus einem Symbol, die zweite aus einem Gloria, die dritte aus dem Tauf-formular. Eine eigentliche Trinitätslehre, nach Art des späteren kirchlichen Dogmas, ist nicht vorhanden. Auch der Gedanke einer himmlischen Familie, der im Semitischen naheliegt, weil רוחא Geist, generis feminini ist[2]), ist Afrahat ganz fremd. Wenn auch

[1]) In der folgenden Zeile muß man freilich mit Parisot übersetzen: „Um wieviel größer ist nicht die Kraft Gottes, da auch die Sonne durch Gottes Kraft besteht“, also: wenn die Sonne, das Geschöpf, am Himmel bleiben, und doch in ihren Strahlen gegenwärtig sein kann, wieviel mehr Gott, ihr Schöpfer!

[2]) Tatsächlich deutet das Hebräerevangelium 1b, 2 sie an, und die

Gott der Vater und der heilige Geist die Mutter des Menschen sind 297_{4} und der Mensch ein Bruder Christi 90_{14}, 235_{3}, 288_{31}, so liegt doch der Gedanke, der Geist könne Christi Mutter sein, für Afrahat durchaus fern: dazu wird der Geist dem erhöhten Christus zu sehr teils untergeordnet, teils mit ihm in eins gesetzt. — Der Geist im neutestamentlichen und symbolischen Sinne fehlt fast völlig in den Zusammenfassungen des Glaubens (2_{1}) 16_{19}; auch 411_{4-10} hätte ein anderer wohl trinitarisch gestaltet, ebenso 244_{6}, wo das erste Glied zu einer solchen Änderung geradezu auffordert (Kinder des Friedens, Brüder Christi, Tempel des Geistes). Man darf wohl sagen, daß die Anschauung Afrahats im Grunde nicht trinitarisch, sondern binitarisch ist: Gott und sein Christus, oder: Gott und der heilige Geist. Aber auch das darf man nicht als „Zweieinigkeit" fassen. Wohl wird die Wesenseinheit von Vater und Sohn betont 6_{3}, 62_{6} (Zitate) 402_{21}, aber eine Zahleinheit ist das nicht: der Beter, Christus und Gott sind zusammen drei 62_{4}.

f. Die Abhandlung vom Sohne Gottes.

Es bleibt noch die Analyse von XVII. Der Brief richtet sich gegen den Vorwurf der Juden, daß die Christen mit ihrer Jesusverehrung Menschenkultus treiben und das Gebot der Monolatrie verletzen. Demgegenüber will Afrahat den Beweis liefern, daß Jesus Gottes Sohn und Gott ist 280_{20}. So zeigt er denn zuerst, daß den ehrwürdigen Namen der Gottheit (אלהותא) auch gerechte Menschen führen, so Mose, Aaron (vgl. auch $233_{21.\,25}$), und daß, wie das Volk Israel, so auch Salomo im AT Sohn Gottes genannt ist. Gott ist zwar Gott, Vater, König im eminenten Sinne, gestattet aber doch Menschen, diese Bezeichnungen zu tragen; nur die drei früher erwähnten, in Afrahats Sinne wohl mystisch-geheimnisvollen hebräischen Gottesnamen hat er sich vorbehalten. Wie den Namen, so wollte er auch die

Didaskalie läßt sie anklingen, wenn sie 45_{15} Bischof, Diakon, Diakonisse mit Vater, Sohn und Geist parallel setzt. Auch daran darf man vielleicht erinnern, daß Muhamed, der seine Kenntnisse übers Christentum von Judenchristen hatte, die christliche Trinität aus Gott, Jesus und — die irdische Mutter mit der himmlischen verwechselnd — Maria bestehen ließ (Sure V, 76—79, 116 f.).

Sache der Herrschaft und der Prosternation (סגדתא) den Menschen nicht vorenthalten; sogar vor Gottlosen sich niederzuwerfen, ist ohne Sünde erlaubt. Wie sollen wir dann nicht vor Jesus niederfallen und ihn Gott nennen dürfen, ihn, durch den wir Gott kennen! — Eingeschaltet ist die schon besprochene Spekulation über Adams Schöpfung (der Mensch von Gott empfangen und erzeugt 284_{16}, also auch Gottes Sohn), angefügt eine lange Reihe messianischer Weissagungen. In dieser Abhandlung beweist Afrahat also viel weniger, als er sonst von Christus aussagt: er stellt ihn auf gleiche Stufe mit den Menschen sonst, nur daß er ihm, als dem Gottesoffenbarer, die erste Stelle einräumt. (Fast ist man versucht, an moderne Jesusverehrung — Rade, Römer — zu denken.) Mag das nun Ungeschick von ihm sein, oder mag er nur, wie Forget sich pg. 233 ausdrückt, gegen die Juden unter Eingehen auf ihren Standpunkt „ad hominem“ beweisen: jedenfalls scheint mir die Tatsache, daß für ihn die Möglichkeit solcher Beweisführung offenstand, zu zeigen, daß er noch nicht so absolut auf die Behauptung der Gottheit (Deitas) Christi festgelegt war, wie die gleichzeitige römisch-griechische Reichskirche. Für seine Anschauung von der Erlösung und damit für seine Frömmigkeit war ja die metaphysische Gottheit des Erlösers weit weniger wichtig, als seine wahrhaftige Menschheit. Seine Christologie liegt eben nicht weit von der Linie ab, die durch Paulus von Samosata und die Antiochener bezeichnet ist. Aber andererseits darf man Afrahats Christologie nicht ganz und ausschließlich nach XVII beurteilen.

4. Der alte und der neue Bund, das Volk und die Völker.

Über das Verhältnis des alten zum neuen Bunde entwickelt Afrahat die Gedanken aus Gal. 3 von Gesetz und Verheißung. Zuerst, als Abraham die Verheißung empfing, 430 Jahre vor dem Gesetze, wurde der Bund durch Christus geschlossen 22_{18}; dann kam das Gesetz 22_{21}, der Bund durch Moses 24_{1}. Doch wurden beide zunächst nicht ratifiziert. Erst als Christus starb, ward der erste Bund rechtskräftig 24_{4}, denn ohne des Testators Tod ist kein Testament gültig 379_{31}, Ebr. 9_{16}. Zugleich aber wurde der Mosesbund in den anderen mitaufgenommen Eph. 2_{14} f., da Christus das Gesetz durch seine Gebote aufhob, und mit ihm

zugleich gültig gemacht. Nach der anderen Stelle 379_{36} erhielt der Mosesbund seine Geltung freilich schon durch Mosis Tod, aber als sein Inhalt ist hier auch nur die Eroberung Kanaans gedacht. Wieder anderswo wird der Gedanke, daß Christus auch den alten Bund bestätigt habe, dadurch erklärt, daß gezeigt wird wie er Israel vom Götzendienste abbrachte 277_{5}; dasselbe ist 277_{34} angedeutet nach Lesart A, während B statt לעמא (für das Volk) לעלמא (für die Welt) liest.[1])

Israel aber hat Gottes Gesandten verstoßen und sein Reich von sich gewiesen 247_{35}. Sie waren die Bauleute, die den Felsen Christus verwarfen 6_{12} und zerstörten, was er gebaut hatte 6_{24}, sie die Finsternis, die das Licht nicht begriffen hat 9_{3}. Da sie ihn kreuzigten, ward es bei ihnen dunkel und hell unter den Völkern 10_{18}. Weil sie sein Reich verwarfen, wurde das Reich von ihnen genommen 24_{22}. An die Stelle des Volkes traten die Völker (XVI inscr.), oder die Kirche aus den Völkern 143_{26} oder das Volk aus den Völkern 322_{29}, wie denn schon vorher die Gerechten aus den Heiden Gott besser gefallen haben als die Israeliten, so Jethro, die Gibeoniten, Rahab, Obededom u. a. m. Dieser Ersatz des Volkes durch die Völker ist ein Thema, das Afrahat in den mannigfachsten Variationen immer wiederholt 6_{21}, 7_{7}, 9_{2} ff., 22_{12}, 56_{1}, 85_{31}, 167_{9}, $186_{1.\ 17}$, 237_{6}, 270—278, 299—314, 319_{14}, 322_{28}, 330—335, 399_{28}. In allen Bildern, die die alttestamentliche Prophetie nur an die Hand gibt, malt er die Verwerfung Israels aus: Fürsten Sodoms, Volk von Gomorrha, Kinder eines Amoriters und einer Hethiterin, fremder Weinberg, abtrünnige Kinder, u. s. f. 272_{16} ff., 302 ff. Den Schriftbeweis entnimmt er vor allem aus zwei Stellen: Deut. 32_{21}, wo Gott die Israeliten bedroht, daß er sie wolle eifersüchtig machen mit einem Volke, das kein Volk ist, was er selbstverständlich (nach Rm. 10_{19}) auf die Heidenkirche deutet, und Jer. 12_{9}, nach der Auffassung von Pesch.: „der bunte Vogel ist mein Erbteil", wobei denn der bunte Vogel wieder auf die aus vielen Völkern und Zungen stammende Heidenkirche geht. Schon 430 Jahre vor dem Gesetze ist dieser Vorgang dem Abraham geweissagt,

[1]) Bert übersetzt Lesart B, aber falsch: für die Ewigkeit, was nach gütiger Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Nöldeke, die eigene Beobachtungen mir bestätigt haben, לעלם heißen müßte.

22_{20}, das Gesetz ist nur eine Zufügung, und Jakobs Stein weist auf ihn hin 56_{1}, da er gesalbt wurde, wie die Steine, von denen der Täufer redet Mt. 3_{9}, die den Glauben an den Gesalbten haben. Moses hätte schon Begründer des neuen Gottesvolkes werden können, wenn er nicht in Bescheidenheit vor dem, „dem es zukam", Christus, zurückgetreten wäre 274_{25}[1]). Vereinzelt trifft man auch den Gedanken, daß Christus das Volk und die Völker beherrscht, wie Jakob mit zwei Heeren kam 57_{9} oder David zwei Königstöchter heiratete 340_{26}. Da ist an Judenchristen und Heidenchristen gedacht. Spekulationen dagegen, wie sie im Anschluß an Rm. 11 vielfach über eine Herrlichkeitsstellung Israels im Gottesreiche am Ende der Tage aufgestellt worden sind, liegen unserem Autor völlig fern. Vielmehr verwendet er allen Scharfsinn, um den mit ihm disputierenden jüdischen Lehrern zu beweisen, daß Israel nunmehr endgültig verworfen sei. Hier dienen ihm als Beweisstellen besonders Dan. 9 (310_{13} ff., 399_{19})[2]) und Ez. 16 (331_{19} ff.)[3]); daraus weiß er die Behauptung zu erhärten, daß Jerusalem nie wieder aufgebaut werden wird.

[1]) Man wird hier mit Parisot übersetzen müssen: „und weil nicht gekommen war die Zeit der Völker, und ein anderer ihr Erlöser war, so ließ sich Moses nicht überreden, daß er der Erlöser und Lehrer für das Volk aus den Völkern sein sollte, das da größer und mächtiger als das Volk Israel ist, weil dieser große und übermächtige Ruhm dem Sohne Gottes geziemte beizulegen, wie Jesaja sagt . . . ."

[2]) Aus Dan. 9 nach Pesch. liest er folgendes heraus 286_{13} ff., 310_{13} ff., 399_{19}: die 70 Jahrwochen bestehen aus 7 + 62 + 1 (1/2) Jahren; die sieben Wochen sind nach Sach. 4_{2} die Zeit des Tempelbaues 312_{1}; dann folgten die 62 Wochen, während deren Jerusalem wieder besteht. Am Ende der 70 Jahrwochen erscheint der „Messias, der Hochheilige" (so liest Pesch. למשיחא קדוש קדשין für למשח קדש קדשים, das Allerheiligste zu salben, im massorethischen Texte). Dieser Messias wird getötet werden (vs. 26) am Ende der 62 Jahrwochen, das mit dem der 70 zusammenfällt (die eine Jahrwoche, die dann noch bleibt, wird in höchst unklarer Weise mit den 1 1/2 Jahrwochen vs. 27 zusammengeworfen und abgetan. 83_{11} werden die letzteren, historisch richtig, auf die Zeit des Antiochus bezogen.) Und mit dem getöteten Messias, dem kommenden König (vs. 26b; Pesch. hat statt עַם (Volk) עִם (mit) punktiert und dann den kommenden König mit dem Messias identifiziert) wird die Stadt verwüstet und bleibt es bis ans Ende. Damit ist bewiesen, daß Jerusalem nach der römischen Zerstörung nicht wieder wird aufgebaut werden, und daß die Juden keine Hoffnung haben dürfen, sich wieder zum Volke zu sammeln.

[3]) Aus diesem Verse wird entnommen, daß Jerusalem noch schwerer

5. „Der Bund“. „Das Mönchtum“.

Das syrische Äquivalent für „Bund“ in den bisher besprochenen Stellen ist קימא oder דיתיקא *διαθήκη*. Sie sind, wie mich dünkt, ganz gleichbedeutend; das letztere Wort tritt meist dann ein, wenn eine Bibelstelle anklingt, wo Pesch. das griechische Wort übernommen hat.

Daneben aber hat קימא (nicht דיתיקא) noch eine ganz andere Bedeutung: 28_{17}, $85_{35.37}$, 124_{21}, 214_{5}, 290_{2}, 404_{27}, $406_{1.38}$ (Lesart B) ist die Rede vom „Bunde Gottes“ oder vom „heiligen Bunde“. Auch werden seine Angehörigen erwähnt als Söhne und Töchter des Bundes[1]) VI inscr. $96_{24.26}$, 100_{16}, 113_{13}, 127_{31} (Bert: Mönche), 165_{7}. Was hat es mit diesem Bunde auf sich?

Bisher hat man ihn meist aufgefaßt als eine Art Mönchsverein; die Bundessöhne wären dann Mönche, die Bundestöchter Nonnen. Dafür sprechen die Stellen $96_{24.26}$, 100_{16}, 113_{13}, 127_{31}, 290_{2}, 406_{1}, wo die Bundessöhne ausdrücklich als jungfräulich bezeichnet, oder mit Einsiedlern (יחידיא) und sexuell Abstinenten (קדישא) entweder als synonym oder als andere Spezies derselben Gattung 100_{16}, 127_{31} zusammengestellt sind. Nicht ganz soweit geht v. Schubert, der die Bundessöhne Afrahats als einen Asketenstand innerhalb des Gemeindeverbandes versteht.

Dagegen hat Burkitt ECo 50ff. EEC 125ff. die andere Ansicht ausgesprochen: bei Afrahat ist Bund soviel wie Kirche, Gemeinde; es ist wohl richtig, daß dem Bunde nur Zölibatäre angehören, aber nach Afrahats Meinung gehört sexuelle Enthaltsamkeit zum Vollchristen. Die Verheirateten sind nicht gleichwertige Kirchenglieder, sondern Anhänger oder ähnliches — also eine Kirchenform, wie sie auf christlichem Gebiete die Katharer,

---

als Sodom gesündigt hat. Diese Stadt würde also für einen Wiederaufbau eher in Frage kommen als jene. Nun wird (nicht ohne Rechenfehler, die aber vielleicht der Textüberlieferung zur Last fallen, vgl. Sasse, S. 39 Anm. 10) in umständlicher Berechnung dargetan, daß Sodom bereits 2076 Jahre zerstört ist, während Jerusalem, das doch erst in zweiter Linie mit dem Aufbau in Frage kommt, im ganzen erst 465, und wenn man die zweite Zerstörung allein ansieht, gar nur 395 Jahre in Trümmern liegt. Wie kann es da irgend eine Hoffnung hegen!

[1]) Der Ausdruck „Bundesbrüder“ bei Bert ist ungenau; es muß heißen Bundessöhne, d. h. Angehörige des Bundes, Bundesmänner.

auf außerchristlichem die Manichäer hatten, die Buddhisten noch haben. Burkitts Hauptbeweisstelle ist die Ermahnung an die Prediger 124_{19} ff.: „deswegen ist es folgendermaßen ziemlich für die Hornbläser, die Prediger der Gemeinde, daß sie rufen und ermahnen sollen den Bund Gottes vor der Taufe; jene, welche sich erwählt haben für die Jungfräulichkeit und Keuschheit, Jünglinge und Jungfrauen und Heilige; und die Prediger sollen sie ermahnen und sagen: wessen Herz sich richtet auf den Zustand der Ehe, der verheirate sich vor der Taufe, damit er im Kampfe nicht falle und getötet werde. Und wer sich vor diesem Schicksale des Kampfes fürchtet, der kehre um, damit er nicht das Herz (den Mut) seiner Brüder breche wie das seine.“ Burkitt hat das so erklärt, daß nur Ehelose hätten getauft werden dürfen. Nur sie also seien die Vollchristen, bildeten die Kirche. Dafür lassen sich noch einige Stellen geltend machen, wo Bund tatsächlich mit Kirche gleichbedeutend erscheint 28_{17}, $85_{35.37}$ (hier im Gegensatz zum Heidentume[1]), 165_{7}(?), 404_{30}; ferner, daß die Ermahnungen von VI, an die Bundesbrüder, so allgemein gehalten sind, und nur wenig ausgesprochen mönchische Sittlichkeit fordern; daß Virginität und Keuschheit (Heiligkeit — von ihrem Unterschiede später) als gemeinchristliche Tugenden gelten 5_{11}; endlich, daß die G e m e i n d e schlechthin von den Juden geschmäht wird, weil ihre Glieder keine Weiber nehmen 297_{21}, was dann für Afrahat Ursache geworden ist, über den heiligen B u n d eine Abhandlung zu schreiben 290_{2}.

Der Sachverhalt liegt indes nicht so klar, wie es bei Burkitt erscheint. Schon Nöldeke in seiner Besprechung von EEC erklärt die Hauptstelle 124_{19} ff. so, daß Verheiratung nur v o r der Taufe möglich ist, daß aber schon Verheiratete getauft werden können, wie ja der Wortlaut 124_{25} sagt. Wenn er freilich weiter vermutet, daß die eheliche Gemeinschaft nach der Taufe nicht fortgesetzt werden durfte, so ist das meines Erachtens nicht eben wahrscheinlich; welchen Zweck hätte dann die schnelle Verheiratung vor der Taufe gehabt? Ferner macht bei Burkitts Meinung eine gewisse Schwierigkeit, daß es nach 125_{9} den Getauften noch

[1]) Dort muß es jedoch statt „Götzen“ „Heiden“ und statt „von seiner Sünde“ „sogleich“ heißen: בר|שעתא, nicht ב|רשעתא; (Wellhausen).

möglich ist vom Kampfe zurückzutreten, d. i. zu heiraten. Das kann doch kaum bedeuten, daß sie alsbald nach der Taufe aus dem Stande der Getauften, aus der Kirche, wieder ausscheiden sollen. (Oder beziehen sich dort die Worte „nach der Taufe“ nur auf den Priester, der sich um die getauften Starken und um den auf ihren im letzten Augenblick gefaßten Entschluß hin ungetauft gebliebenen Schwachen kümmern soll? Dann würde die Stelle nicht gegen Burkitt beweisen.) Zweifellos aber ist die starke Betonung der Freiheit in Sachen der Virginität 297_{33}. Ähnlich liegt es 96_{24}, wo ausdrücklich, ohne jeden Tadel, nachgelassen ist, daß ein Sohn und eine Tochter des Bundes sich öffentlich heiraten, wenn es auch als eine niedrigere Stufe der Sittlichkeit gilt 99_{33} ff. Gegen die gottgesetzte Ehe will er keinen Tadel vorbringen 295_{37}; Virginität zwar ist besser, aber die Ehe doch gut. Endlich bietet sogar die Hauptstelle noch eine Schwierigkeit, denn die Prediger sollen den g a n z e n 124_{21}, 125_3 Bund Gottes versammeln und aus seiner Mitte die zukünftigen Asketen besonders behandeln. Also gehören schon die Ungetauften zum Bunde, und diejenigen, die ein eheloses Leben nicht führen mögen. Ganz auffällig ist 323_2 f.: „die Priester des Volks und der heilige Bund“: das sieht doch aus, als seien Priester, Volk, Bund drei unterschiedene Größen; mindestens aber läßt es den Bund nicht den Oberbegriff sein, unter den die Priester mitgehören.

Trotz dieser Einwände muß ich Burkitts Gleichung: Bund = Gemeinde (Kirche) für ziemlich richtig halten. Ich möchte folgende Vermutung aufstellen: zuerst ragte aus der Zahl der ostsyrischen Christen der kleinere Kreis des Bundes oder der Kirche hervor, d. h. der Kreis der getauften Zölibatäre. Mit dem Eintritt der Kirche in die Welt mußte diese Strenge sich abstumpfen. Die Kirche bestand dann wesentlich aus verheirateten Getauften, während der „Bund“ als der kleinere Kreis der Ehelosen [1]) sich daraus absonderte. Soweit stimme ich mit Burkitt überein, möchte aber seine Hypothese darin abändern, daß ich

[1]) Und zwar auch dann nicht eigentlich „Mönche“. Die bei Burkitt EEC 143 übersetzten Canones des Rabbula und die Entwicklung des Wortes קימא, wie sie der Thes. Syr. mitteilt, zeigen vielmehr, daß in der nächstfolgenden Zeit unter den בני קימא nicht Mönche, sondern Kanoniker zu verstehen sind.

Afrahat nicht an den Anfang stelle, sondern schon in den Fluß der Entwicklung hineinsetze. Grundsätzlich ist bei ihm Virginität noch allgemeinchristliche Tugend, grundsätzlich der Bund gleich der Kirche und der Gemeinschaft der Getauften, aber in der Praxis können Mitglieder des Bundes und Getaufte heiraten, wodurch sie freilich aus dem Bunde ausscheiden, der schon anfängt, im Unterschiede von der Kirche — im neuen weiteren Sinne — Asketengemeinschaft zu werden. Diese Anschauung ist nicht so befriedigend wie die von Burkitt; aber man muß m. E. bei dem schwankenden Charakter der Quellenaussagen auf eine runde Formulierung verzichten. Ist sie aber richtig, so erledigt sich damit die verwickelte Streitfrage nach den „Mönchen" bei Afrahat. Von solchen ist danach keine Spur vorhanden, sofern man Cönobiten darunter versteht. Aber auch von Eremiten vermag ich nichts zu finden. Die „Bundesglieder" und die „Einsamen" (יחידיא von Bert: „Einsiedler" übersetzt) 96_{37}, 99_{18}, 100_{16} stehen durchaus in den Gemeinden, oder, vorsichtiger ausgedrückt, es wird nirgends das Gegenteil angedeutet. (Denn vom Gemeindeleben erfahren wir überhaupt fast nichts.) Die Bezeichnung „Einsame, Einzelne" bezieht sich vielmehr auf die Ehelosigkeit — so auch von Schubert KG pg. 463. Irgend eine bestimmte Regel der Lebensführung scheint es für diese Leute nicht gegeben zu haben. Nur das einsame Leben sollen sie der Versuchung halber 100_{7} streng durchführen, d. h. die Trennung von Personen des anderen Geschlechtes. Keinesfalls ist zu dulden, daß ehelose Männer und Frauen in einem Hause zusammen wohnen. Entweder sollen sie sich heiraten oder von einander ziehen 96_{24}, und die Männer sollen sich von Männern bedienen lassen, wie Moses und Elias 97_{9} ff., 99_{36} ff. Auch Ehepaare sollen nicht mehr zusammen wohnen, wenn der Mann keusch bleiben will 96_{31}; würde er wieder mit seinem Weibe umgehen, so wäre es Ehebruch. Afrahat duldet also weder Josefsehen noch überhaupt das Syneisaktentum.

6. Die Kirche und ihre Einrichtungen.

Die Kirche (עדתא) ist für Afrahat durchaus die Gemeinde[1]) der Gläubigen, nicht der hierarchische Organismus. Synonym

[1]) Kirche und Gemeinde sind im Syrischen dasselbe Wort (עדתא).

mit Kirche wird „Volk Gottes“ 88_{9}, 191_{27}, 209_{3} gebraucht; auch liest man häufig „Kirche Gottes“ 18_{6}, 190_{34}, $191_{5.\ 29}$, 208_{2}, 368_{11}, „Kirche aus den Völkern“ $186_{23.\ 35}$, 338_{6}, „heiliges Volk“ $85_{31.\ 34}$ [1]).

Diese Kirche ist um Christi willen nach Verwerfung des Volkes als „Volk aus den Völkern“ von Gott gesammelt worden. So grenzt sie sich ab gegen Juden und Heiden, durch die Taufe, die wahre Beschneidung 191_{25}; gegen die Irrlehrer, die Kinder des Bösen 234_{34}, 372_{26}, vgl. 111_{26}, durch den gemeinsamen Glauben, den Glauben der Kirche Gottes 18_{6}. Viel mehr als durch äußerliche Bande fühlt man sich innerlich eins als Kinder des Glaubens 87_{32}, 165_{8}, Glieder des Leibes Christi 34_{26}.

a) Der Klerus.

Die Kirche besitzt eine hierarchische Verfassung: Bischöfe (אפסקופא), Presbyter (קשישא), Diakonen (משמשנא) 208_{1}, 209_{1} gibt es in ihr; man kann es für die Kirchenauffassung des Afrahat und seine ganze Persönlichkeit bezeichnend finden, daß diese Stufenfolge und diese Titel, deren höchsten er doch vermutlich selber getragen hat, überhaupt nur hier, in der Adresse eines offiziellen Schreibens vorkommen, zumal man unter seinen Amtsgenossen schon auf die durchs Dienstalter bedingte Rangordnung großen Wert zu legen pflegte 229_{33}. Eine andere Gliederung ist die in רעותא Hirten (wohl Bischöfe) und עלנא 162_{16} f. $_{36}$, vgl. $161_{1.\ 14}$, Vorsteher (wohl Presbyter) [2]). Daneben verwendet er

[1]) Nur einmal ist עדתא, soviel ich sehe, im Sinne von Lokalgemeinde gebraucht 193_{35}, wo von „deiner — des Adressaten — Gemeinde“ die Rede ist.

[2]) Brockelmann im Lexikon Syriacum gibt רעיא einfach mit pastor wieder, während er zu עלנא bemerkt: pastor, met(onymicum) clerici praeter episcopum, wofür er Belegstellen aus Efräm und Isaak von Antiochien angibt. 162_{16} f. zeigt indes deutlich, daß auch bei Afrahat schon Hirten und Vorsteher zwei verschiedene Klassen bilden, denn die Vorsteher werden von den Hirten eingesetzt, wie Christus als Hirt die Jünger zu Vorstehern erwählt hat $161_{1.\ 14}$; auffällig ist nur, daß danach der zehnte Brief an eine Anzahl von Bischöfen gerichtet sein müßte. Vielleicht ist außer dem technischen Gebrauche von Hirt im Sinne von Bischof noch ein allgemeinerer, im Sinne von Seelsorger überhaupt, üblich gewesen; darauf weisen Stellen wie 230_{28}, 244_{24}.

die bildlichen Ausdrücke Arzt 115_{7}, 221_{26}, Führer 210_{18}, Richter 213_{30}, Haushalter 252_{21}, Lehrer 231_{37}, dann und wann auch die alttestamentliche Bezeichnung Priester כהנא 107_{7}, 233_{9}, 323_{2}, 359_{30}, 404_{26}, 405_{35}.

Die Einrichtung des Klerus stammt unmittelbar von Christus her. Er hat in den Jüngern als Hirt (Bischof) sich herrliche Vorsteher (Presbyter) gewählt und belehrt, die Herde in ihre Hände übergeben und sie über die ganze Herde gesetzt 161_{13}. Unter ihnen befand sich nach Joh. 21 vor allem Simon Petrus [1]). Als dieser seine Zeit vollendet hatte, übergab er seinerseits die Herde den Hirten, zu denen Afrahat redet, den Klerikern [2]), oder mit anderen Worten, sie haben die Schlüssel, 119_{32}, 222_{25}, 231_{17}, die Petrus vom Herrn empfangen 341_{2}. Die Pflichten der Kleriker schildert Afrahat in seiner gewohnten bilderreichen Weise 158_{1}, 221_{26} ff. Genauer sind ihre Obliegenheiten dreifacher Art: 1. Predigt und Unterricht, 2. Verwaltung der Sakramente, 3. Handhabung der Bußzucht. Sie sollten daneben keine andere Arbeit treiben 161_{19}; darum werden sie auch von der Gemeinde erhalten 162_{20} [3]). Wie die Rechte und Pflichten sich auf die einzelnen hierarchischen Stufen verteilen, erfährt man nicht. Geweiht wurden die Kleriker in feierlicher kirchlicher Handlung, bestehend aus Ölsalbung und Auflegen der Hände. Freilich könnte der Vollzug der Priesterweihe mit Öl 372_{3} nach Analogie der Könige und Propheten sich bloß aufs AT beziehen; doch ist auch 232_{15} (vgl. 340_{17}) auf Klerikersalbung angespielt. Aber das Wichtigere bei dem Akte war die Handauflegung. Schon Moses als Typus 346_{22} und Jesus als Antitypus haben sie vollzogen, ja Jesus selbst wurde durch Johannis Priesterhände geweiht und empfing so den Geist des Johannes 106_{20}, 340_{25} und

---

[1]) Petrus nimmt überhaupt unter den Jüngern eine hervorragende Stellung ein 142_{3}, 177_{30}, 339_{7}, 341_{2}, 380_{11}, ohne daß man daraus eine Vorliebe Afrahats für die Kirche zu Rom ableiten darf, was Parisot LIII anzudeuten scheint. Seine Begeisterung für die „Söhne Edoms", die Römer, ist rein politischer Natur.

[2]) Auch bei Bert 161_{18} ist das erstemal Druckfehler für euch (לכון).

[3]) Die Anführung des Herrenwortes: „umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben", bezieht sich wohl mehr auf den einzelnen Fall 163_{16}, 164_{15}, sicher 3_{4}.

den Priestertitel 392_{3}. Die Hauptstelle über Handauflegung in der Gegenwart ist dunkel und von jedem anders übersetzt 229_{29} [1]).

b) Der kirchliche Unterricht.

Die Kleriker führen auch den Titel Prediger (כרוזא) $124_{20.\ 24}$. Als solche haben sie die heranwachsende männliche und weibliche Jugend, wie auch die Kinder zu unterrichten [2]) 162_{31}. Insbesondere sollen sie vor der Taufe die Katechumenen ermahnen 124_{21}. Aber sie haben auch im allgemeinen der Gemeinde die Gebote Jesu zu verkündigen $230_{33.\ 36}$ ff. Genaueres über den Inhalt — ob nur ethisch, wie hier, ob auch religiös-dogmatisch —, über Form und Zeit dieser Predigten läßt sich nichts erkennen. Die uns vorliegenden 23 „Homilien" sind ja doch keine. Auch über die Gestaltung des Jugendunterrichts fehlt jede weitere Nachricht; nur daß er stattfand, kann man aus der obengenannten Stelle entnehmen.

c) Die Feier der Sakramente.

Von den Sakramenten im allgemeinen ist nicht die Rede. Ihre Zahl läßt sich nicht ganz leicht feststellen, weil im Syrischen, wie ja auch im Griechischen und früheren Latein, dasselbe Wort für Sakrament und Geheimnis dient (ארזא oder רזא), weswegen es gern auch für die Typen im AT verwendet wird. So heißt es 187_{25}, das Geheimnis (רזא) des Pascha sei dem ersten Volke gegeben, während man seine Wahrheit heute unter den Völkern verkündet, ähnlich 124_{1}. Wesentlich kommen in Frage: Taufe, Herrenmahl und eine nicht genau abzugrenzende Anzahl Salbungs-

[1]) Nach Bert steht da, daß die Handauflegung nur die Bestätigung der vorher (durch Salbung?) vollzogenen Weihe sei. Wellhausen findet gerügt, daß man um Geld sich weihen lasse, indem er סימא nicht sejama, Handauflegung, sondern sîma, Silber, liest. Ich für meinen Teil schließe mich an Parisot an (nam et cum sanctam manuum impositionem homines a nobis accipiunt, soli impositioni intendunt), wonach getadelt wird, daß es diesen oberflächlichen Priestern nur auf zeitige Ordination um des möglichst hohen Dienstalters willen, nicht auf den heiligen Inhalt der Handlung ankommt.

[2]) „Jungfrauen" sind hier wohl nicht im asketisch-technischen Sinne zu fassen, sondern einfach als „junge Mädchen". Wenigstens steht für „Jünglinge" nicht das spezifisch sexuelle Wort בתולא, sondern גרודא, „junge Männer".

sakramente: Priesterweihe, Konfirmation?, Krankenölung?, Bußsakrament?

a. Die Taufe.

Das Wichtigste unter diesen Sakramenten, ausdrücklich und allein von allen als Gegenstand des Glaubens erwähnt 18_{5}, 410_{3} ist die Taufe (מעמודיתא), vielleicht auch רושמא, Zeichen, Siegel genannt 91_{9}?, 194_{35}?, 412_{34}? Ähnlich wie im Griechischen (Mc. 7_{4}) dient dasselbe Wort für Waschung und Taufe. So heißt das große Waschbecken der Priester im Tempel zu Jerusalem מעמודיתא 84_{24}. Daraus erklärt sich Afrahats Vorstellung von ihrer Einsetzung. Wie nämlich das Volk Israel in einer Nacht das Passah aß und dann im roten Meere getauft wurde (1. Kor. 10_{2}), so, nur in umgekehrter Reihenfolge, setzte auch in einer Nacht Christus Taufe und Abendmahl ein 191_{33}, 192_{1}, 193_{1}. Er hat aber die wahre Taufe — im Gegensatz zur Johannistaufe, die mit den kultischen Waschungen zusammengestellt und darum „Taufe des Priestergesetzes" 192_{4} [1]) genannt wird — eingesetzt, als er seinen Jüngern die Füße wusch 192_{19}ff. Mancherlei Typen haben sie schon zuvor angedeutet, außer den eben erwähnten (Durchgang durchs rote Meer, Johannistaufe): der Brunnen, dessen Deckel Jakob aufhob 56_{24}, der Jordan, den die Israeliten mit Josua durchschritten 177_{19} (26), das Wasser, zu dem Gideon sie führte 124_{1}ff., die Beschneidung 177_{17}, 191_{26}, der dann die Taufe als zweite oder wahre Beschneidung gegenübergestellt wird 178_{16}, 191_{26}. Indes ist jene Meinung von der Einsetzung der Taufe in der Leidensnacht wohl mehr ein augenblicklicher geistreicher Einfall als eine feststehende Theorie gewesen; anderswo läßt er den Herrn mit den Worten Mc. 16_{16}, also unmittelbar vor der Himmelfahrt, seinen Jüngern „die Taufe übergeben" 14_{25}.

Vom Taufritus gibt vielleicht 195_{1} einige Andeutungen: Kreuzeszeichen?, Taufe, Einsegnung des Taufwassers?, natürlich in anderer Reihenfolge. Genaueres über einen einzelnen Punkt sagt 107_{7}: „in der Stunde, da die Priester den Geist rufen,

[1]) Auf der priesterlichen Abkunft des Täufers scheint überhaupt ein gewisser Nachdruck zu liegen: außer 192_{4} noch 106_{21}, 392_{3}.

öffnet er den Himmel und steigt herab und brütet auf dem Wasser[1].“ Es war also eine Anrufung des heiligen Geistes mit der Taufe verbunden. Sie wurde unter Nennung der drei hohen Namen, Vater, Sohn und heiliger Geist, doch kaum mit Rezitation eines Bekenntnisses vollzogen 412 32, vgl. Seite 59.

Wer ist zu taufen? Die Frage, ob Kinder- oder Erwachsenentaufe, berührt Afrahat nicht. Letztere war wohl allein üblich. Denn wer zur Taufe zugelassen sein will, muß zuvor „sein Herz von bösen Werken beschnitten“, d. h. dem Heidentum freiwillig entsagt haben 191 25. Über die weitere Frage, ob nur Ehelose getauft werden durften, wie sie von Burkitt aufgerollt worden ist, haben wir schon unter der Überschrift „Der Bund“ ausführlich geredet. Um es noch einmal zusammenzufassen: daß nur Ehelose getauft würden, ist die noch zu Recht bestehende kirchliche Vorschrift; aber sie wird nicht mehr streng gehandhabt[2].

β. Das Herrenmahl.

Der Wichtigkeit nach an zweiter Stelle steht das Herrenmahl. Ein eigentlicher Name dafür wird nicht genannt; wiederum bildlich bezeichnet es Afrahat als das Geheimnis (Sakrament) im Brote des Lebens 178 4, das Pascha des Neuen Bundes, das wahre Pascha im Gegensatze zum vorbildlichen 188 5, wobei er die Parallelen sorgfältig aufsucht und vorführt 190 31 ff. Auch von ihm erzählt er die Einsetzung, teilt er die Einsetzungsworte mit 188 7 ff. Parisot nimmt dabei auf Grund nestorianischer Liturgieen späterer Zeit an, daß er hier die in seiner Kirche übliche kultische Formel verwendet habe[3]. Dabei hat Jesus den Jüngern seinen Leib zur Speise, sein Blut zum Trank gegeben 188 16. Das ist so realistisch, wie nur möglich, aufzufassen: Afrahat

[1]) Die Vorstellung von der Herabkunft des Geistes und die Kombination mit Gen. 1 1 auch Tert. de bapt. 4.

[2]) Von der Heilswirkung der Taufe und der übrigen Sakramente ist im ersten Abschnitt von Kap. III zu handeln.

[3]) Bert gibt die Einsetzungsworte nach Wrights Konjektur. Nach dem Texte der Handschrift A jedoch (B fehlt hier) und der armenischen Übersetzung, die mit Diatar 45 15 übereinstimmt, heißt der zweite Teil: „Dies mein Blut, das NT, das an Stelle von vielen vergossen wird zum Erlaß der Sünden. So fürwahr seid ihr tuend zu meinem Gedächtnisse, wenn ihr euch versammelt.“

gewinnt daraus den festen Punkt für seine Berechnung des Todes Jesu, „denn“, sagt er, „wessen Fleisch man ißt und wessen Blut man trinkt, wird unter die Toten gerechnet“[1]) 188_{18}. Ähnlich realistisch ist die Vorstellung vom sakramentalen Genuß bei der kirchlichen Feier. Indem der Christ Leib und Blut Christi empfängt, geht der Königssohn zu ihm ein 42_{35}f. Mit anderem Bilde sagt er auch, daß die Christen die Wunden ihres Herrn lecken 125_{32}, 153_{20}, 319_{15}, daß sie den Königssohn küssen 153_{21}. Ob sich das auf eine besondere Zeremonie, ein Küssen des Elementes, bezieht, wage ich nicht zu sagen. Dagegen bezeugt Afrahat deutlich den Brauch, den auch Cyrill von Jerusalem für seine Kirche berichtet, wonach man sich das Brot, den Leib Christi, auf die Augen gelegt hat 125_{34}, 319_{15}[2]). Gelegentlich erfahren wir, daß die Neugetauften alsbald am Abendmahle teilnehmen 191_{27}, vgl. act. Thom. 27, 121, 158. Parisot LV entnimmt aus der Redewendung vom „Lecken des Leibes“, daß man mit dem Munde das Sakrament empfangen habe, nicht mit der Hand. Das läßt sich jedoch weder aus den Worten schließen, noch mit dem Ritus des „Auf-die-Augen-legens“ vereinen. Dagegen sagt 191_{28} vielleicht, daß man das Sakrament stehend genoß, sicher 191_{6}, daß das Element, wie sich ja für Brot eigentlich von selbst versteht, weder roh noch gekocht (auch nicht gebraten, wie Bert meint), sondern geröstet war. Ferner war es ungesäuert 189_{31}. Warum Parisot das leugnet, was doch obendrein für seine apologetischen Interessen nur günstig wäre, ist mir nicht erfindlich. Ob man im Kelche Wein, oder mit act. Thom. 21 Wasser ausspendete, läßt sich bei Afrahat nicht ausmachen.

---

[1]) So kann man die Stelle vielleicht richtiger übersetzen. Bert gibt den Grundtext nicht wieder; Parisot übersetzt ganz wörtlich: „qui corpus suum manducavit et bibit suum sanguinem, cum mortuis reputatur.“ Will aber Afrahat sagen, daß Jesus selbst mitgegessen habe, und wie soll aus der Tatsache, daß jemand ißt, sein Tod erschlossen werden können? Burkitt ECo S. 48 Anm. 3 liest אכיל für אכל und übersetzt: „wessen Leib gegessen ist . . . . . .“, wodurch sich die Schwierigkeit einfach, wenngleich etwas gewaltsam löst.

[2]) Bert an der zweiten Stelle „vor“, Parisot an erster Stelle „ante“, an zweiter „coram“, Grundtext beidemale על „auf“. Die Erklärung Berts vom Kruzifix (319 Anm. 2) ist also überflüssig. — Die Cyrillstelle (Kat. myst. V_{21}) habe ich dem Kommentar Antonellis entnommen.

Forget pg. 274 und Parisot a. a. O. finden Beweise auch für das Vorhandensein des Meßopfers. Aber in der Hauptstelle 273_1 ist nicht von der Eucharistie die Rede; die „Opfer der Christen“ werden wohl Gebetsopfer sein (vgl. 53_9). Dagegen heißt allerdings 191_6 das Brot im Abendmahl ein Opfer, welches aufsteigt (סלק). Eine solche Bezeichnung war aber in der Kirche schon lange vor dem Meßopfer üblich, vgl. Didache 14[1]). Aus der engen Verbindung, in der Afrahat das Abendmahl mit dem Pascha bringt — in XII ist bald das Abendmahl, bald das Osterfest das christliche Gegenstück zum jüdischen Pascha —, könnte man fast den Schluß ziehen, daß die österliche Abendmahlsfeier die einzige im Jahre war. Aber etwas Bestimmtes läßt sich nicht sagen.

γ. Andre Sakramente.

Eine ganze Fülle sakramentaler Handlungen sind ferner angedeutet 372_1, wo gesprochen ist von dem „lichtspendenden Ölbaum, in welchem das Zeichen des Sakraments (ארזא) des Lebens[2]), durch den vollendet werden die Christen (Handschrift A: die Gesalbten), und die Priester und die Könige und Propheten; er erleuchtet die Finsternisse, salbt die Schwachen und bringt herzu die Zurückkehrenden durchs verborgene Geheimnis (ארזא)“. Man kann mit Parisot hier angedeutet sehen: Konfirmation, Priesterweihe, letzte Ölung, Bußsakrament.

Die Konfirmation, d. h. die Salbung unmittelbar nach der Taufe[3]), würde ich in der Wendung finden, daß durchs Öl die Christen vollendet werden. So beziehen auch Antonelli zu XII_8, Forget pg. 266 und Parisot LV das rätselhafte „Zeichen geben“ 194_{35}, das allerdings vor der Taufe genannt ist[4]); dann muß man auch das „Zeichen des Lebens“ 412_{34} so deuten.

[1]) Nach Analogie der Didachestelle könnte allerdings auch 273_1 aufs Sakrament bezogen werden, da beidemal dasselbe Maleachiwort — ein locus classicus fürs Meßopfer, vgl. Hase, protestantische Polemik [6], pg. 516, Anm. 12 — herangezogen ist.

[2]) „Das Salböl“ ist (richtige) Glosse von Bert.

[3]) Wie sie noch heute in der griechischen Kirche üblich ist, Loofs Symbolik I, § 31_5; vgl. act. Thom. 27: Siegel des Siegels.

[4]) Vgl. dazu die Salbung act. Thom. 121, 157, die auch vor der Taufe statt hat.

Letzte Ölung liest man katholischerseits aus dem Worte „salbt die Schwachen“ heraus. Da aber der vorhergehende Satz „erleuchtet die Finsternisse“ wohl von der einfachen Verwendung des Öls als Brennstoff spricht[1]), so kann auch die Krankenheilung lediglich medizinisch, nicht magisch-sakramental gemeint sein; von einem Sterbesakrament[2]) ist keinesfalls die Rede.

„Nur das Sakrament der *Ehe* kennt er nicht“, nämlich von den sieben Sakramenten der römischen Kirche, meint Parisot a. a. O. Burkitt mag recht haben, daß Afrahat ein Sakrament der Ehe nicht anders angesehen haben würde, als etwa ein Sakrament des Wuchers oder des Kriegsdienstes EEC S. 137. Von der *Priesterweihe* sprachen wir schon. Ob man die Ausübung der *Bußpraxis* — von ihr ausführlich unter d) — als Sakrament bezeichnen darf, ist mir zweifelhaft. Der angeführte Satz deutet allerdings den Vollzug der Wiederaufnahme[3]) durch Ölsalbung an, bezieht sich aber vielleicht nur auf solche, die aus einer Sekte zur wahren Kirche zurückkehren wollen[4]).

d) Das Bußinstitut.

Das vornehmste Recht der Priester ist neben Wort- und Sakramentsverwaltung das Recht zu binden und zu lösen 230_{12}[5]), 252_{22}; daher auch die Betonung der Schlüssel 119_{32}, 222_{25}, 231_{17}. Wahrscheinlich ist 252_{33}, 253_{14} die Formel der Exkommunikation und 252_{31} die ihrer Aufhebung mitgeteilt: „gebunden bist du und verflucht vom (מן, weg von) Himmel und von der Erde; wehe auch dem, der mit ihm redet“, und: „Gott ist gnädig und erläßt die Sünden; Frevler, komm zum Gebet.“ Der Priester kann

[1]) Oder ist auch dies Lampenanzünden kultisch, nach Art von act. Thom. 26?

[2]) Ein solches kennt die ältere morgenländische Kirche überhaupt nicht, Loofs Symbolik I, § 31 8.

[3]) תיבא bedeutet: „*Zurückkehrende*“, und darf nicht von übertretenden Heiden verstanden werden, was nach Berts Übersetzung auch der Sinn sein könnte.

[4]) Für solche hat die griechische Kirche noch heute den Brauch der Salbung; Loofs Symbolik I, § 31 5. Kanon 7 des Konzils von Konstantinopel 381.

[5]) Ob das weitere: „ich bin der Fürst“, den Grundtext richtig wiedergibt, ist mir zweifelhaft. Vgl. Seite 5 Anm. 2.

also nicht bloß, wie aus den Formeln deutlich hervorgeht, Ausschluß vom Abendmahle oder aus der kirchlichen Gemeinschaft verhängen, sondern geradezu die Seligkeit entziehen, die Verdammung aussprechen. Oft wurde diese Gewalt zu gewalttätigen Zwecken gemißbraucht (214_{6}, 252_{28} und öfter in XIV, dem Synodalschreiben, das gegen solche Mißstände vor allem sich richtet[1]). Aus der Wucht dieser Anklagen kann man auf die Fülle der Macht zurückschließen, die hierbei den Klerikern zu Gebote stand. Wiederum ist die Verteilung dieses Rechts auf die hierarchischen Rangstufen nicht klar.

Ebensowenig vermag ich deutlich zu ersehen, wie die eben skizzierte Bannpraxis zu dem in VII behandelten Bußverfahren sich verhält. Wurde jederzeit die harte Maßregel des Bannes angewendet, oder nur bei besonders schweren Sünden? Im letzteren Falle wäre in VII mehr nur eine seelsorgerliche Behandlung und Aussprache unter dem „Zeigen der Wunde“ verstanden. Auch die Frage muß unentschieden bleiben, ob nur die „Einsiedler, Bundessöhne und Heiligen“ sich der Buße unterzogen 127_{29}, oder ob sie sich auch auf weitere Gemeindekreise erstreckte, soweit unsere Quellen überhaupt eine Trennung beider Größen zulassen. Von dem ganzen Verfahren lesen wir wenig mehr, als daß die Priester gewarnt werden, die mitgeteilten Sünden auszureden, um nicht Christen vor Nichtchristen bloßzustellen 116_{7} ff. Dabei ist an die Schande gedacht, die auf die ganze Christenheit fällt, wenn die in ihrer Mitte begangenen Sünden unter den Heiden bekannt werden. Die weiteren Ermahnungen sind doppelter Art: Einmal soll der Jünger sich doch ja nicht schämen, den Priestern seine Sünde zu offenbaren, oder, dem Bilde nach, die Wunde dem Arzte zu zeigen 115_{22}. Wer es tut, kann geheilt werden, wer es nicht tut, bekommt den Krebs in die Wunde und wird nie wieder gesund. Man darf hieraus wohl schließen, daß die Benutzung der kirchlichen Bußeinrichtung für unumgänglich zur Seligkeit gehalten wurde. Aber, auf der anderen Seite, wer einmal verwundet war, mag sich vor einer zweiten Wunde hüten, weil dann auch für einen weisen Arzt

[1]) Daß hier wirklich Überschreitung der geistlichen Amtsgewalt, nicht Übergriffe einer weltlichen Macht auf weltlichem Gebiete vorliegen, wie Bert S. 214 Anm. 2 meint, dazu siehe Seite 4 Anm.

die Heilung schwierig ist. Denn eine Wunde auf einer Narbe heilt nicht wieder, und selbst wenn sie sich wieder schließt, so kann man doch wenigstens die Waffen nicht wieder anlegen. M. a. W.: eine Wiederholung der Buße ist zwar schwierig, aber doch möglich; nur vor den sittlichen Folgen solcher Wiederholung warnt Afrahat mit großem Ernste. Der gleiche feine seelsorgerliche Takt spricht aus den weiteren Ermahnungen 122 8 ff., daß nun ja niemand auf die Aussicht der Buße hin sündigen dürfe; ob auch die Wunde heilt, die Narbe bleibt sichtbar.

e) Die Feste.

Daß in Afrahats Kirche ein vollständiger Festkalender vorhanden war, kann man vielleicht aus der Aufzählung der Märtyrer 347 33 ff. erschließen. Bousset hat ThR 1905, 295 darauf hingewiesen, daß die Gruppierung: Stefanus, Simon und Paulus, Jakob und Johannes in auffälliger Weise an die Aposteltage des syrischen Martyrologiums vom Jahre 411 erinnern: 26. Dezember Stefanus, 27. Johannes und Jacobus, 28. Paulus und Simon; noch näher kommt die Notiz aus Gregor von Nyssa, die Achelis, Prakt. Theol. I., pg. 278, Z. 5 mitteilt, wo sogar die Reihenfolge stimmt: Stefanus, Petrus und Paulus, Johannes und Jakobus. Man könnte nun annehmen, daß die zeitliche Zusammengehörigkeit der Feste im Kalender unwillkürlich auch die Namenzusammenstellung a. a. O. veranlaßt hat. Eine Festordnung in der Weihnachtszeit würde dann wohl auch fürs übrige Jahr eine bestimmte Folge der Feste voraussetzen. Aber das ist natürlich nur eine ganz unsichere Vermutung.

In deutlicheren Umrissen erscheint das Paschafest, dem XII gewidmet ist. Es können hier nicht alle Fragen aufgerollt werden, die mit den Paschastreitigkeiten der alten Kirche zusammenhängen. Schwierig genug ist es schon, den bloßen Sachverhalt, wie er bei Afrahat vorliegt, richtig zu erheben und darzustellen.

Unser Verfasser will erstens dem jüdischen Pascha sein Recht absprechen und dafür das wahre, christliche Pascha schildern, und sodann einige Schwierigkeiten äußerlicher Art lösen. Dazu gibt er einen genauen Bericht über den Ausgang des Lebens Jesu. Die ganze Darlegung ruht dabei auf der irrigen Annahme, das jüdische Pascha sei am Abend vor dem 14. Nisan, anstatt

am Abend nachher, gehalten worden. An diesem Tage, meint Afrahat, feierte es auch Jesus und setzte dabei das Abendmahl ein. Tags darauf, also Freitag, den 14. Nisan, erfolgte die Verurteilung, die Kreuzigung und der Tod Jesu, der letztere zur sechsten Stunde. Von da an, bis zur Auferstehung in den ersten Morgenstunden des 16., also den ganzen 15. Nisan über, befand Jesus sich im Totenreiche 194_{16-24}[1]). Nun sagt Afrahat: die Juden feiern ihr Pascha am 14. Nisan, Nacht und Tag 189_{27}, d. h. nach seiner Meinung, die Nacht vom 13. zum 14. und den ganzen 14. Nisan; wir Christen hingegen feiern als Tag des großen Leidens den Freitag, den 15. Nisan, Nacht und Tag. Nach seiner Berechnung ist aber doch der Freitag der 14. Nisan! Dem sucht von Schubert KG[2] I pg. 276 Anm. durch Streichung der Worte „der 15. Nisan" als einer Glosse zu entgehen. Das ist aber gewaltsam; außerdem steht 194_{10-14} noch einmal deutlich, daß von der sechsten Stunde am Freitag bis zum Sonntag Morgen der 15. Nisan, der Tag des Leidens dauert. Ich möchte darum gegen von Schubert, mit Bert

---

[1]) Eingeschaltet ist eine Berechnung der drei Tage und drei Nächte von Mt. 12_{40}. Daß sie, wie Preuschen meint, dazu dienen soll, mit einer älteren Tradition zu vermitteln, nach der die Auferstehung noch am Kreuzigungstage stattgefunden habe, will mir nicht einleuchten. Zu seiner Aufstellung benutzt Afrahat den Satz: wessen Fleisch und Blut man genießt, der ist (prinzipiell) tot 188_{18} – zur Übersetzung vgl. S. 105 Anm. 1 — und rechnet dann folgendermaßen: 1. Nacht von der Einsetzung des Abendmahls bis zum Morgen des Freitag 189_{18}; 1. Tag bis zum Eintritt der Finsternis 189_{20}; 2. Nacht: die Finsternis 189_{21}, 6.—9. Stunde; 2. Tag vom Ende der Finsternis bis zur wirklichen Nacht, 9.—12. Stunde 189_{22}; 3. Nacht die vom Freitag zum Sonnabend; 3. Tag der Sonnabend. Die Nacht vom Sonnabend Abend bis zur Auferstehung ergänzt sich mit dem Reste der Donnerstag/Freitag-Nacht zu einer vollständigen, da die Auferstehung zu gleicher Stunde wie die Abendmahlseinsetzung stattfand 189_{1}. — Ähnlich Bengel im Gnomon zu Mt. 12_{40}: nachdem er erst die drei Tage und drei Nächte (wohl richtig) als tria noctidua gedeutet, gibt er für anspruchsvollere Leser noch eine andere Erklärung: simul innuitur passio, certe inde ab agone in Gethsemane, ubi Jesus in terram, postridie subeundam, procidit, et a captura, qua Judaei templum illud solvere aggressi sunt (ut Erasmus existimat Annot. f. 134). Ich habe seine Ausführung mitgeteilt zum Beweise, daß die Diskrepanz von Mt. 12_{40} mit der Passionsgeschichte mit Notwendigkeit auf solche Kunststückchen führt, eine Erklärung wie die von Preuschen also nicht nötig ist. — Die verwandten Berechnungen der letzten Tage Jesu in der Didaskalie haben eine ganz andere Tendenz.

(183 Anm.) aus der letztgenannten Angabe und der genauen Parallele mit der jüdischen Feier 189_{27} schließen, daß man in Afrahats Gemeinden das christliche Pascha, d. h. vor allem das Abendmahl, gefeiert hat in der Nacht nach dem Todestage des Herrn, daß also die Feier noch am 14. Nisan, mit Jesu Todesstunde begann, aber weit in die Nacht, also in den 15. Nisan hineinreichte. So erklären sich beide Ausdrücke von 189_{29}. Das freilich bleibt mir völlig unklar, wie Afrahat bei seinen zahlreichen Berührungen mit Juden so über das Datum ihres Paschafestes im Irrtum sein konnte, besonders da die Syrer die Monate selbst auch mit den hebräischen Namen bezeichneten, z. B. 258_{22} Schebat, 417_{25} Ab [1]). Auf die christliche Paschafeier folgen die dem jüdischen Brauche entlehnten sieben Tage der ungesäuerten Brote 194_{7}, sämtlich als Leidenstage begangen. Daß in dieser Woche der Freitag noch einmal hervorgehoben worden sei, schließen Bert 183 Anm. und Drews a. a. O. 737_{32} aus 194_{10}. Ich meine aber, daß da der Freitag des Todes Jesu, der 14./15. Nisan, der ohnehin schon begangene erste Paschatag gemeint ist, ohne Rücksicht, auf welchen Wochentag er gerade fällt. Eine Feier der Auferstehung Jesu erwähnt Afrahat nicht; nur Leiden, Sterben und Unterweltsverweilen des Herrn werden begangen. Schwierigkeit bereitet es ihm, wenn der Leidenstag, d. h. nach dem Obigen der 15. Nisan, der dem Sonnabend der Karwoche entspricht, auf einen Sonntag fällt; dann muß die ganze Feier um einen Tag verschoben werden. Dieselbe bestand nach 194_{33} in Fasten, Gebet und Gesängen, Taufe, vielleicht mit dem Chrisma verbunden, und dem Herrenmahle. So soll nach dem Gebrauche von Jahr zu Jahr 195_{9} [2]) das Fest gefeiert werden.

[1]) Doch könnte man die Erklärung versuchen, daß die Heidenchristen des persischen Syriens ihren Kalender vermutlich nicht mit den Juden, sondern mit den Heiden gemeinsam hatten, die ihrerseits wiederum die Berechnung der bis in islamische Zeit hinein vorhandenen babylonischen Priesterschaft zugrunde gelegt haben werden, so daß also die syrischen Christen und Juden zwar die Monats n a m e n , aber im übrigen nicht den Kalender gemeinsam hatten, wie jetzt Russen und Abendländer. In XII meint Afrahat dann die Data des jüdischen Kalenders, d. h. er weist die Christen an, immer nach den zwischen ihnen lebenden Juden ihr Pascha zu beginnen, ohne richtig orientiert zu sein, welche Nummer dieser Tag im jüdischen Kalender hatte.

[2]) Bert verwechselt 1. עדעדא Fest mit עידא Gewohnheit (auch Z. 2) und

Ein Wochengedächtnis des Leidens Christi, wie es in der Reichskirche am Mittwoch und Freitag gehalten wurde (Didache 8_{1}), hatte die ostsyrische Christenheit nicht, so wenig wie eine Monatsfeier des 14., die Preuschen für möglich hält. Das beweist 195_{10}f., dünkt mich, deutlich genug. Auf den Sonntag ist nirgend Wert gelegt. Insbesondere wird er nicht als der rechte christliche Sabbat dem jüdischen gegenübergestellt, wie das bei der Beschneidung mit der Taufe, beim Pascha mit Ostern, bzw. der Eucharistie, beim Volk mit den Völkern geschieht. Daß aber eine Sonntagfeier nicht gefehlt hat, zeigt die erwähnte Bestimmung, nach der der Paschahaupttag nicht auf einen Sonntag fallen darf 194_{3}. „Übrigens aber gebührt uns also, daß alle Wochentage für uns dazu da sind, zu tun, was vor dem Herrn, unserem Gotte, recht ist“ 195_{12}.

f) Der Kultus.

Was wir vom Kultus der Kirche Afrahats wissen, ist sehr wenig und im Vorigen schon fast vollständig erwähnt: Exkommunikation und ihre Aufhebung, Gestaltung der Sakramentsfeiern, Predigten. Auch über das kultische Gebet wissen wir nur, daß Gebet, Lobpreis, Gesänge zur Festfeier gehörten, aber nichts Weiteres 194_{34}. Vielleicht sind in dem kommunikativ gehaltenen längeren Gebete 402_{12}—409_{34} Proben von Kirchengebeten Afrahats enthalten, vgl. auch 220_{31} ff.

Hervorgehoben sei noch, daß sich keine Spur vom „Christentum zweiter Ordnung“ findet. Die Apostel werden als herrlich (נציחא) oder selig (טובנא) ausgezeichnet, aber nicht angebetet oder sonstwie verehrt, ebenso Maria. Wie wenig der Marienkult im Gesichtskreis Afrahats liegt, zeigt die ausdrückliche Versicherung, daß es im Jenseits kein Weib geben werde, wie es auch im Himmel keins gibt 357_{16}. Die Marienverehrung ist ja gerade der Kultus des spezifisch Weiblichen. Es gehört viel gut katholischer Wille dazu, mit Parisot LIII aus 98_{17} herauszulesen: „per Mariam ait (Aphraates) redemptionem factam esse.“ Demgemäß zeigt sich auch nichts von Reliquien- und Bilderkult. Was Bert 319 Anm. 2 vom Kruzifix deutet, bezieht sich vielmehr aufs Abendmahlsbrot, von dessen Anbetung aber erst recht keine Rede sein kann.

übersetzt 2. (auch 194_{33}) מן עדן לעדן „von Anfang bis zu Ende“, statt: „von Jahr zu Jahr“, wodurch der falsche Sinn entsteht, als ob Afrahat gerade auf den siebentägigen Verlauf besonderes Gewicht gelegt habe.

Kapitel IX.

Die Geistesträger und ihr Wandel.

1. Die Sakramente als Vermittler des Geistes.

Vom Geiste Gottes und von der nach den verschiedensten Richtungen schwankenden Anschauung über ihn ist oben geredet. Hier soll nur sein Wohnen und Wirken im Christen betrachtet werden. Er kommt zu ihnen durch die Sakramente. Von der Taufe wird das 107_{5} ff. ausführlich dargelegt, an einer Stelle die locus classicus für unser ganzes Kapitel ist: „In der Stunde, wo die Priester den Geist anrufen, steigt der Geist vom Himmel herab und brütet auf dem Wasser, und es ziehen ihn an, die getauft werden.“ Die leibliche Geburt gibt den natürlichen, psychischen Geist (רוחא נפשניתא), die zweite Geburt in der Taufe den heiligen Geist aus der Gottheit selbst (רוחא דקודשא מן בצרא דאלהותא), den himmlischen Geist (רוחא שמיניתא).

Daß auch im Abendmahle der Geist kommt, wird nicht ausdrücklich gesagt. Ja bei der Vorstellung vom heiligen Geiste, wie Afrahat sie hegt, kann er eigentlich nur einmal kommen. Aber wenn das heilige Mahl aufgefaßt wird als Einwohnung Christi 42_{36}, so ist die Meinung im Grunde nicht viel anders, denn der Geist ist der auf Erden gegenwärtige Christus.

Ob die Priesterweihe den Geist verleiht, wird ebenfalls nicht deutlich ausgesprochen. Nur von den großen Vorbildern, der Weihe Josuas durch Mose 346_{22}, Jesu Weihe durch den Täufer 106_{14} ff., der Weihe der Jünger durch den Herrn selbst 339_{13} (Lesart A) erwähnt Afrahat die Geisteserteilung ausdrücklich. Da aber weder Josua noch die Jünger getauft waren, bei Jesus nach seiner Auffassung Taufe und Handauflegung zusammen fielen, so kann man nicht erkennen, wie er bei Getauften sich die

Wirkung der Priesterweihe und ihr Verhältnis zur Taufgnade dachte.

Nebenher gehen mancherlei andere Gedanken über die Wirkung der Sakramente, vor allem biblische Reminiszenzen. So, wenn die Taufe (im Gegensatze zur Johannistaufe, die nur Bußtaufe war) Vergebung der Sünden verleiht 192$_{6.\,10}$, wenn durch sie die Sünden abgewaschen werden, auch solche, die sonst nicht zu beseitigen sind, wie die Blutschuld der Juden gegen Jesus 68$_{11.\,13}$, 177$_{17}$, wenn sie mit dem Volke Gottes vereinigt, d. h. als Aufnahmeakt in die Kirche gewertet wird 191$_{27}$. So kann sie auch eine Geburt aus dem Wasser 107$_{11.\,15}$, 178$_{15}$, 222$_{29}$, 244$_{16}$ oder ein Zeichen des Lebens 412$_{34}$ heißen, wenn da nicht eine andere, mit der Taufe verbundene Zeremonie, Ölsalbung oder Kreuzeszeichen, gemeint ist. Vom Segen des Abendmahls handelt Afrahat nicht viel. Sühne der Blutschuld und Reinigung schreibt er auch ihm zu 68$_{11}$. Drum wird es auch Brot des Lebens genannt 178$_{4}$.

2. Der heilige Geist im Christen und sein Widerspiel.

Der Gedanke, daß Gottes Geist in den Getauften wohnt — gleichbedeutend mit der Einwohnung Gottes oder Christi — ist für Afrahat überaus wichtig, denn die Geisteserteilung ist ja das Pfand der Erlösung. Er wird infolgedessen auch häufig verwendet 4$_{14.\,35}$, 5$_{28}$, 60$_{13}$, 87$_{23}$ f., 153$_{16}$, 157$_{13}$, 244$_{7}$, 293$_{37}$. Aber er bereitet ihm auch nicht geringe Schwierigkeiten, zum Teil durch allzuwörtliche Auffassung des Bildes. So muß z. B. Christus zugleich Grundstein und Bewohner des Glaubenstempels sein 6$_{4}$. Daß nur Ein Gott und Ein Christus sind, und sie doch in vielen Menschen — portionsweise 103$_{28}$[1]) — wohnen, wird in ansprechendem Bilde am Beispiel der Sonne klar gemacht, die auch als Eine am Himmel bleibt und doch in viele Fenster scheint 87$_{23.\,26}$, 104$_{15}$, weniger glücklich noch durch Wasser und Feuer. Daß endlich der Mensch in Gott und doch auch wieder Gott im Menschen wohnen kann, wird durch zeitliche Zerlegung mit

---

[1]) „Portionsweise" nach Wellhausen für מנתא מנתא, wo Bert „hin und her" hat. Vgl. 87$_{25}$.

Hilfe der schon vorgeführten Spekulation über die Präexistenz Adams in Gottes Gedanken als denkbar erwiesen. Eigenartig ist die Vorstellung vom weiteren Verhalten dieses Gottesgeistes. Er bleibt nicht jederzeit bei seinem Träger, dem Geistlichen (רוחנא) 94_{36}[1]), sondern ist bald bei ihm, bald bei Gott; Mt. 18_{10} (Engel der Kleinen) muß als Beleg dienen 108_{36}, ferner das Beispiel Sauls und anderer Männer des Alten Bundes, über die dem biblischen Berichte zufolge dann und wann der Gottesgeist kam. Bei Gott verklagt er seinen Träger, wenn dieser sich seiner unwürdig betragen hat 109_{4}, wenn er ihn betrübt 112_{6}, 147_{35}. Das Weitere kann erst in dem letzten Kapitel „Vollendung" seinen Platz finden. Von „Gaben des Geistes", von dem, was er in den Christen wirkt, ist eigentlich nicht die Rede. Viel wichtiger ist die Tatsache, daß der Geist bei ihnen wohnt, als das Pfand der Auferstehung, das ihnen der erhöhte Herr gelassen hat. Indes wird die Verheißung Jesu, daß der heilige Geist für die Jünger vor Gericht sprechen werde, erfüllt gefunden in einer langen Reihe Verfolgter, von Jakob bis Esther, aus deren Mund der Geist redete 346_{18} ff. Und weiterhin ist der einwohnende Gottesgeist — sofern er anwesend ist und nicht gerade bei Gott sich aufhält — ein mächtiger Schutz wider sittliche Versuchungen, oder, was für Afrahat dasselbe ist, wider die Angriffe des Teufels 94_{35}, 109_{35}, 110_{1}.

Das ist wichtig, denn sie sind sehr gefährlich. Ist doch der Satan ein geschickter und listiger Feind 94_{29}, 117_{9}, 248_{1}, der es vor allem auf die Starken und Hervorragenden abgesehen hat — die Schwachen sind ohnehin sein 94_{30}. Schmeichelei, nicht Gewalt ist sein Netz, in dem er die Menschen fängt 248_{4}. Auf alle Weise versucht er anzukommen 95_{5} ff., in der Finsternis, als Schlange, durch Hunger, durch Schmeichelei, durch Schlaf, durch Reichtum, durch Weiber. Die letzteren zumal gewähren ihm den Zutritt zu den Männern 95_{24}, sie sind seine Waffe, seine Zither $98_{11.\ 13}$. Daneben dienen besonders die Irrlehrer dem Satan als Werkzeug 46_{31}, 143_{32}, 372_{26}. Sein Ziel dabei ist, im Menschen Wohnung zu nehmen 152_{17}. Er kommt, wenn der Gottesgeist zeitweilig abwesend ist 109_{34}, da er sich vor ihm fürchtet 110_{1}. Weil er

[1]) Von „gesinnt sein" steht im Grundtext nichts.

aber nicht weiß, ob der Heilige Geist bei einem Menschen ist 110_{26} — er ist also trotz seiner Klugheit nicht allwissend — so merkt er auf, ob er von dem Menschen sündliche Worte hört. Daran erkennt er, daß der Gottesgeist abwesend ist. Es stammt mithin nicht alles Böse, was ein Mensch tut, vom Satan 110_{30}. Analog dem Gedanken, daß Christi Geist in vielen zugleich wohnen kann, ohne doch zerteilt zu werden, sucht Afrahat eine ähnliche Vorstellung für den Satan durchzuführen 111_{8}; doch schwankt er unklar zwischen diesem Gedanken und dem gröberen von Dienern, die der Satan aussendet. Durch Christus ist seine Macht sozusagen prinzipiell vernichtet 178_{10}, 190_{2}, 235_{9}, 338_{24}. So darf er nicht mehr offen kämpfen, sondern nur noch insgeheim. „Er raubt und stiehlt nur", was ihm nicht gehört 111_{24}. Darum kann auch seine Bestreitung den Frommen nicht schwer fallen 94_{33} ff. Enthaltsamkeit ist dabei ihre vornehmste Waffe (vgl. Kap. IV) 95_{9}. Übrigens wird vom Teufel nur in erbaulichem, nicht in lehrhaftem Zusammenhange gehandelt, obwohl man meinen könnte, die Auseinandersetzung mit den Manichäern habe die Frage nach dem Ursprunge des Teufels nahegelegt, vgl. act. Arch. XXIX ff. [1]).

3. Die Frömmigkeit.

a) Allgemeines.

Es ist nicht leicht, die Frömmigkeit Afrahats zu charakterisieren, da er meist in biblischen Reminiszenzen, stets in Bildern von den Vorgängen des inneren Lebens redet, sie auch nicht beschreibt, sondern nur gelegentlich in paränetischen Stellen erwähnt. Doch kann man mit Sicherheit folgendes sagen: 1. sie ist nicht ekstatisch, oder quietistisch-mystisch, was ja sonst beides dem Orientalen nicht fern liegt. Eine einzige Stelle deutet auf visionäres Schauen $372_{8.\,12}$. Denn die ähnlichen Aussagen 238_{19}, 239_{3}, überhaupt XIV_{20} reden vom Weisen, nicht vom Frommen, vom Welterkennen, nicht von Gotteserkenntnis, wenngleich die

[1]) Seine Namen sind Satan oder umschreibend: der Böse 143_{32}, der Feind 94_{29}, der Listige 248_{1}, die Schlange 190_{19} oder auch in Anlehnung ans Gleichnis der böse, räuberische Vogel 255_{23}. דיוא daiva 254_{35} heißt nicht eigentlich Teufel (so Bert), sondern Dämon eines Besessenen.

religiöse Färbung nicht fehlt[1]). 2. Afrahats Frömmigkeit ist nicht gesetzlich kultisch; der Beweis wird in den folgenden Abschnitten gebracht werden. 3. Sie ist nicht intellektualistisch-dogmatisch, unbeschadet der zu Beginn dieser Abhandlung aufgestellten Behauptung, daß ihm das Wort Glauben wesentlich ein religiöses Wissen bedeutet. Das haben in einleuchtender Weise Burkitt EEC 86 und Budge Philoxenus II, CLXXXV ff. durch Nebeneinanderstellung der beiden Abhandlungen vom Glauben aus der Hand des Afrahat und des Philoxenus von Mabbug gezeigt. Bei diesem besteht der Glaube in der Annahme des theologischen, trinitarischen, christologischen Dogmas einschließlich der Sätze über Cherubim u. dgl. Für Afrahat liegt das Christentum, dessen persönliche Aneignung ja der Glaube ist, „in der Offenbarung eines göttlichen Geistes, der im Menschen wohnt und im Kampfe gegen das moralische Übel", wie Burkitt EEC 85 die Übersicht 16_{19} ff. kurz und richtig zusammenfaßt. 4. Wie eben daraus hervorgeht, ist die Frömmigkeit unseres Verfassers stark moralisch und asketisch gefärbt. Davon soll in Kap. IV geredet werden. Aber sie geht nicht in Sittlichkeit und Askese auf. Man vergleiche, was er vom „Leben in Gott" vor allem in IX zu sagen weiß 146_{24}, 147_{24}, 148_{10}, wie er den Reichtum Gottes schildert 163_{7}, 400_{28}, wie er das Lebensideal der Bundesglieder, d. h. doch wohl der Christen überhaupt, in einer langen Reihe von biblischen Zitaten entwickelt 89—94, wobei auch der Klang „fröhlich in Hoffnung" nicht fehlt 92_{5}, wie er die Friedenskinder mit ihrem „Trachten nach droben" zeichnet 355_{8}, wie überhaupt in vielen Stücken, in VI vor allem, die Sehnsucht nach der Wiederkunft des Herrn machtvoll durchbricht, wie er im Gebete Gott vorführt, was alles er seiner Gnade verdanke 402 ff. Wir erhalten durchaus den Eindruck eines reichen religiösen Innenlebens, ohne doch genauere Linien nachzeichnen zu können: nur der eschatologische Charakter desselben tritt deutlicher hervor, wie wir eine gleiche Färbung auch bei Afrahats Sittlichkeit finden werden.

b) Das Gebet.

Eine Fundamentaläußerung der Frömmigkeit ist das Gebet.

---

[1]) Übrigens wird 238_{30} kaum gemeint sein, daß dem schauenden Weisen alle Engel dienen. Das beweist zur Genüge das Heilig der Seraphe Z. 31. Parisot schreibt wohl richtig servitium Illius, i. e. Gottes.

Ihm hat Afrahat eine besondere Abhandlung gewidmet. Dort und sonst oft ermahnt er zum Beten 66_{6}, 68_{16}, 90_{10}, 111_{4}, 117_{13}, 245_{34}, 246_{2}. Zwei Dinge stehen im Vordergrunde: Warnung vor dem bloß kultischen Gebete und dringliche Forderung sittlicher Gesinnung, durch die allein das Beten seinen Wert erhält. So fängt IV gleich an 53_{1}: „Reinheit des Herzens ist ein Gebet, mehr als alle, die mit lauter Stimme gebetet werden; und Schweigen, verbunden mit reinen Gedanken, ist besser als laute Stimme, wenn jemand schreit.“ Doch wird die These, die zum Verwerfen alles Betens mit Worten führen müßte, nicht durchgeführt, sondern im Folgenden zu wirklichem Gebete auf der Grundlage reiner Gesinnung übergegangen, und an biblischen Beispielen seine Wirksamkeit nachgewiesen. Aber solche Reinheit ist unbedingt nötig, sonst bringt es Gabriel nicht zum Himmel 63_{34}; es bleibt auf der Erde, 32_{4}, wie denn in den Tagen, da das Maß der Sünden Israels überfloß, nicht einmal die Gerechten erhört worden sind 374_{14}. Besonders Streitsucht und Unversöhnlichkeit 63_{27}, 64_{4}, 65_{35}, 236_{9}, sodann Meineid 413_{5}, der eine Gottesleugnung in sich schließt, machen das Gebet völlig unwirksam.

Gewisse äußere Ordnungen fürs Gebet läßt Afrahat gelten. Gebet, Lobpreis, Gesang sind notwendige Bestandteile der christlichen Osterfeier 194_{34}; er kennt das Tischgebet 261_{9}; er legt, indes wohl weniger um des kultischen als um des asketischen Zweckes willen viel Wert auf Vigiliengebete 41_{21} [1]), 66_{8}, 95_{16} (111_{4}, 223_{12}). Er mahnt vor allem das Vaterunser zu beten 68_{17}, 91_{6}. Man soll mit Unterscheidung (בפורשנא) Bitt-, Dank-, Lobgebet sprechen 66_{11} ff. Ja, er kennt besondere Gebetszeiten $65_{2.\ 21}$. Aber er führt sie gerade deswegen an, um zu zeigen, daß sie nicht unbedingt bindend sind, sondern daß ihre Beobachtung sogar verderblich sein kann, wenn sittliche Pflichten darunter leiden 65_{1} ff. Man darf, weist er nach, nicht um der Gebetszeit willen einen Menschen verdursten oder erfrieren lassen. Ich darf vielleicht auf die geschickte Wendung der Beweisführung aufmerksam machen, daß in den Beispielen der Angeredete nicht als der übereifrige Beter, sondern als der darüber zu Schaden

—

[1]) Statt „Betten der Hurer“ muß es (mit Wellhausen und Parisot) heißen: „Betten verschiedener Art“ (תשויתא דזנין זנין).

kommende Wanderer dargestellt wird: so macht er ihm das Widersinnige einer Überschätzung des kultischen Gebetes sozusagen am eigenen Leibe klar. Gedankenlose Gebete sind wertlos 250_{22}. Lange Gebete mit großen äußeren Zeremonien, Verbeugungen, Händeausbreiten, ohne die Taten des Gebetes bleiben ungehört 63_{11}. Vielmehr ist die gottgefällige Tat selber ein Gebet 64_{27}, 66_{4} [1]). Eine andere Schutzwehr gegen kultische Verflachung des Gebetslebens bildet 60_{8} die Betonung der Vorschrift Jesu, im Verborgenen zu beten Mt. 6_{6}, wobei er aber auch wieder gegen eine allzu wörtliche Auffassung kämpft. Warum soll man nicht auf einem hohen Berge oder auf dem Felde beten? Unter dem Kämmerlein ist vielmehr das Herz, unter der Tür der Mund zu verstehen: also Gebet des Herzens zu dem Gotte, der die Gedanken kennt 60_{27}. Das Herz nach oben, die Augen gesenkt und hineingegangen in den inneren Menschen (גויא לגו ברנשך)! 63_{7}. Nun macht ihm freilich wieder das andere Herrenwort Schwierigkeiten, daß er zugegen sein wolle, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Das scheint ja der Vorschrift, allein zu beten, zu widersprechen. Da hilft er sich so: wenn ein Mensch seine Seele im Namen Christi sammelt (כנש), so ist Christus bei ihm, in Christus aber ist Gott. So sind zwei oder drei beisammen: der Beter, Christus, Gott, und obgleich er allein ist, ist er doch nicht allein 62_{1} ff., 63_{1}; vgl. 61 Anm. 6.

Ein schönes Beispiel für das Gebet, wie Afrahat es haben will, ist das in XXIII mitgeteilte 402_{12} ff., wie auch der Ansatz 220_{31}. Wir sehen daran, daß er sowohl das Gebet zu Christus als das zum Vater kennt [2]), ferner, wie bei ihm Bitte und Lobpreis mit bewundernder, in Anrede zu Gott gefaßter Betrachtung

---

[1]) Das beweist Afrahat an erster Stelle durch ein seltsames biblisches Beispiel, wobei ein Übersetzungsfehler der Peschittha ihm zu Hilfe kommt: Als nach Num. 25_{6} Simri durch sein schamloses Verhalten das Verderben über Israel brachte, kam Pinehas und erstach beide, den Mann und das Weib. Das erwähnt Ps. 106_{30}: Pinehas stand auf *und brachte die Sache zurecht* (hebr. ויפלל); der Übersetzer hat es wiedergegeben, als ob hebr. ויתפלל dastünde: *und betete* (וצלי). Daraus nun leitet Afrahat seinen Satz her, daß jede gute Tat ein Gebet ist; zugleich ein Beweis, wie er mit richtigem Takte aus ganz mißverstandenen Bibelstellen doch einen in sich wahren Sinn herausbringt.

[2]) In der Taufliturgie kommt auch Anrufung des heiligen Geistes vor 107_{7}.

seiner großen Taten in Natur und Geschichte durcheinander fließen. Nicht eben sympathisch berührt die Bitte um Vernichtung der Verfolger 407_{25} und obendrein die Vorrechnung aller der Fälle, wo Gott es früher getan hat 405_{2}. Jedenfalls aber zeigt das Gebet, daß Afrahat bei seiner Zurückdrängung alles Äußerlichen, beim Dringen auf Herzensgebet doch nicht zu der mystischen Verdünnung des Gebetes zu bloßer Selbstdarstellung gelangt, wie daneben auch die Hochschätzung der Fürbitte 68_{19}, 88_{8}, 365_{16}, 368_{8}, $378_{2.\ 23}$ und die Betonung der Gebetserhörung 53_{9}, 55_{12}, 66_{25} beweisen.

4. Die sittliche Verpflichtung der Geistesträger.

a) Das Verpflichtende des Geistesempfanges.

Es ist schon darauf hingewiesen, wie stark Afrahat die sittliche Verpflichtung der Christen betont. Und zwar leitet er sie unmittelbar vom Geistesempfang, oder, was ja dasselbe sagt, von der Einwohnung Christi im Menschen ab. Ein König wohnt nicht in einem leeren Hause, sondern verlangt Schmuck. So muß auch der Mensch für den himmlischen König sich schmücken mit Fasten, Gebet, Liebe, Almosen, Demut, Virginität, Keuschheit, Weisheit, Gastlichkeit, Einfalt, Geduld, Askese, Reinheit 4_{23} ff., 94_{4} ff., 147_{35}, 153_{16}. Was wir von Christo empfangen haben, sollen wir ehren, 102_{32}, seinen Geist nicht betrüben 94_{6}, 147_{35}. Zumal der Empfang von Leib und Blut Christi, der Einzug des Königssohnes, verbindet zu sittlicher Reinhaltung, zunächst des Mundes von Lästerung und Verleumdung $42_{31.\ 34}$, 153_{20}, doch auch des Leibes insgemein 94_{8}.

b) Die sittlichen Einzelforderungen und die Hauptsünden.

Afrahats sittliche Einzelmahnungen sind freilich zumeist negativer Art, und darum richtiger im vierten Kapitel zu besprechen, wo von der Stellung der Christen in der Welt gehandelt werden soll: er verlangt Enthaltung vom Sündlichen (in weiterem Umfange als wir Protestanten es rechnen würden) und Leiden des Übels. Die positive Ethik, das sittliche Tun, kommt recht schlecht weg. Der eben genannte Katalog der Tugenden 5_{5} ff.

nennt von Nicht-Negativem eigentlich nur Liebe, Weisheit, Gastfreundschaft, allenfalls noch Almosengeben. Das Hauptstück davon ist die Liebe. Er weiß sie in ausführlicher Nachbildung von 1. Kor. 13 zu preisen und ihre Erfolge in der biblischen Geschichte aufzuzeigen 32_{24} ff., 219_{12} ff. Er widmet ihr eine besondere Abhandlung (II), wo aber neben manchem gelehrten Exkurse eigentlich nur das Vergeben als konkrete Anwendung des Liebesgebotes herausspringt 29_{8} ff. und die Feindesliebe als ein besonders einleuchtendes Beispiel dafür 33_{30} ff. Denn die lange, ansprechende Vorführung der Liebestaten Jesu 34_{31} ff., sowohl in seiner übergeschichtlichen Erlösungstat als in seinen geschichtlichen Heilungswerken, wird doch für uns als Vorbild trotz 40_{4} nicht eigentlich fruchtbar gemacht. Diese Zurückstellung des positiv christlich-sittlichen ist aber wohl mehr theoretisch; noch lieber möchte ich sagen: Zufall oder Ungeschick. Denn die Auseinandersetzung darüber, daß einfache Erfüllung der Menschlichkeitspflichten, die Müden erquicken, die Kranken pflegen, die Armen speisen 64_{26}, besser ist als das Einhalten der Gebetsstunde 65_{3} ff., zeigt, daß er die Vorschrift christlicher Nächstenliebe sehr wohl wirklich zu machen wußte. Das Almosengeben soll im Zusammenhang mit der Stellung zum Besitze besprochen werden.

Noch einmal sei darauf hingewiesen, wie hinter dem sittlichen Gehalte alles bloß äußerlich-kultische zurücktreten muß. Das gesetzliche Halten von heiligen Stunden, Wochen, Monaten und Jahren ist geradezu verwerflich 18_{7}. An Stelle des Sabbats tritt ihm nicht der Sonntag, obwohl er ihn kennt, sondern die gute Tat, die Gott Ruhe bringt 205_{20}. Wichtiger als die Beobachtung der Paschavorschriften ist das Bewußtsein, daß alle Tage der Woche für uns da sind, zu tun, was Gott wohlgefällt 195_{12}, auch bei der Festfeier selbst ist ein reines Herz besser als die Tüfteleien über Äußerlichkeiten, die keine Förderung bringen 195_{16}. Bei den Sakramenten wird freilich auf den äußeren Vollzug Wert gelegt, doch nicht als wäre er Selbstzweck, sondern weil er die Einwohnung Gottes vermittelt. Vom *Gebet* ist schon die Rede gewesen. In gleicher Weise muß das *Fasten* rein sein, wenn es Gott gefallen soll 5_{5}, 194_{33}, in der Art, wie die Frommen der Bibel es hielten, während es auch

ein Fasten der Sünde, aus böser Gesinnung gibt. Beispiele dafür sind Ahab und Isebel 43_{22}, sodann die dualistischen Irrlehrer 46_{31}, Markioniten, Valentinianer und Manichäer, deren Fasten nicht angenommen wird. Nun aber geht Afrahat, wie beim Gebet, noch weiter: es muß nicht bloß das Fasten auf der Grundlage einer guten Gesinnung stattfinden, sondern es kann — dies im Anschluß an Jes. 58_{6} — die gute Tat das Fasten geradezu vertreten 46_{20}, 315_{6}, vgl. Barn. 3_{3}. (Ausführlicheres über das Fasten im Kap. IV.)

Es seien nun noch kurz die hauptsächlich von Afrahat bekämpften Sünden aufgeführt. Er kann sie einfach nach den zehn Geboten herzählen 411_{30}. Im Lasterverzeichnis 18_{6} ff. das wohl irgendwie auf jüdische oder christliche Vorlage zurückgeht, warnt er zunächst vor verschiedenerlei Zauberwesen, das er auch an den Manichäern 47_{3} unter dem gleichen Namen Chaldäertum scharf rügt[1]); dann vor Irrlehre, die er als Lehre der Kinder oder Gefäße des Bösen auch sonst 46_{31}, 111_{27}, 141_{10}, 143_{32}, 372_{26} brandmarkt — es handelt sich dabei entweder um Dualismus oder Leugnung der Auferstehung. Lästerung wird sonst eben nur erwähnt 42_{31}, 101_{28}. Über die sexuelle Frage ist schon geredet und soll in Kap. IV noch mehrfach gesprochen werden. Es bleiben noch Zungensünden: Schmeichelei, falsch Zeugnis, Zweizüngigkeit. Sie bilden auch anderweit den Gegenstand der sittlichen Ermahnung. So sind sie enthalten in der Anrede an die Bundesglieder, und zwar in verschiedenen Variationen 100_{22} ff. Man soll reden milde, vorsichtig (153_{8}), nicht boshaft, nicht falsch, nicht afterreden, nicht spotten (113_{14}), sich nichts durch unnötiges Reden und unwürdige Bettelei vergeben u. s. f. Als Grund, gerade im Wort nicht zu sündigen, macht Afrahat geltend, daß der Mensch ja mit dem Munde Leib und Blut des Herrn empfängt 42_{32} ff., 153_{19} und andererseits, daß schlechte Worte Zeichen einer schlechten Gesinnung sind 153_{27} ff. Vor allem ist Meineid verwerflich, denn wer einen solchen schwört, beweist damit, daß er nicht an Gott glaubt 412_{5}. Jesu Eidverbot hat Afrahat offenbar nicht verstanden, denn er schmuggelt überall in seine Ausführungen (Z. 14, 17, 22, 27)

---

[1]) Als Vortrag von Zauberformeln ist wohl auch der Gesang זמרא 19_{3} aufzufassen, den Antonelli vielmehr auf die ketzerischen Hymnen des Bardaizan und Harmonius deutet.

ein „falsch“ ein. Nur wegen der Unruhe, in die die Angst vor etwaigem Falscheide bringen könnte, wenn man sich an fortwährendes Schwören gewöhnt hat, wird von solcher Gewohnheit abgeraten.

c) Lohn und Strafe als sittliche Motive.

Der Blick auf Verdienst und Vergeltung ist als treibende Kraft zum Guten zweifellos vorhanden. Nicht nur, daß Afrahat in der Gerichtsschilderung die Differenzierung von Lohn und Strafe nachdrücklichst erörtert (142_{3}), 360_{19} ff. und die Vergeltung in der Geschichte gern aufzeigt $34_{5.\,7}$, 45_{12} ff., 83_{14}, 336_{10}, 405_{2} ff., er führt sogar als Triebfeder zu sittlicher Handhabung die Aussicht auf göttlichen Lohn ein. Eine große Belohnung ist der Virginität bestimmt 297_{32}; an den Ketzern hebt er besonders hervor, daß sie der Vergeltung für ihr Fasten verlustig gehen $46_{31.\,35}$, 47_{1}. Abraham ermahnte Sarah, die Scheffel Mehl recht voll zu nehmen, damit, wenn es ihm vergolten würde, man ihm auch so messen möge 326_{10}. Ja, der Fromme hat einen Anspruch auf Lohn. Er darf, wie Matth. 20 nach Afrahats Meinung sagt, mehr fordern, als Gott ihm zunächst gibt 91_{27}, 123_{9}, 222_{13}, 244_{1}, 360_{32}.

Trotzdem kann man die Ethik unseres Verfassers nicht eigentlich eudämonistisch nennen. Die Vergeltungsgedanken gehen — von dem etwas wunderlichen zuletzt erwähnten abgesehen — nicht über das NT hinaus. Sie sind pädagogisch hinzugefügt, ohne wirkliche Motive des Handelns zu sein. Man lese daraufhin 91_{13} ff. Diese Ermahnungen sind fast alle nach dem Schema gebaut: „laßt uns das und das tun, damit wir das und das erlangen“, also scheinbar ganz eudämonistisch. Aber der Inhalt des Finalsatzes ist z. T. so rein religiös, daß man kaum noch von Lohn reden kann; am schönsten 92_{6}: „wir wollen uns freuen in unserer Hoffnung, damit unsere Hoffnung und unser Erlöser sich über uns freue.“ Darum betet er auch im Anschluß an biblische Klänge (Dan. 9_{18}): „nicht um unsrer guten Werke willen, oder im Vertrauen auf unsre Gerechtigkeit, sondern um deiner Barmherzigkeit willen, denn du bist freundlich“ 403_{19}. So kennt er endlich die allem Verdiensthandeln gerade entgegengesetzte Stimmung, daß wir

Preis, Anbetung, Bruderliebe üben sollen, um Gottes Liebe zu uns in etwas zu vergelten 246_{2}. Auf Gottes Seite ist die große Leistung, auf menschlicher eine große Schuld, die wir nur in ganz kümmerlichem Maße abzutragen vermögen.

5. Sündenbewußtsein und Sündenvergebung.

Selten nur bespricht Afrahat die Frage der allgemeinen Sündhaftigkeit. Denn wenn er 209_{8} sagt, daß „unsere Sünden viel und stark und bitter" sind, so redet er da nicht prinzipiell, sondern von bestimmten Verfehlungen der letzten Zeit; ebenso wenn 348_{10} „die Verfolgung um unserer Sünden willen gekommen ist". Wohl aber stellt er mit einer gewissen Wehmut fest, daß die Natur allezeit Gottes Willen erfüllt, der Mensch nicht 239_{27} (255_{26}). Und wenn er auch im Anschluß an seinen Text von Rm. 5_{14} Menschen erwähnt, die nicht gesündigt haben 349_{9}, 359_{7}, so zeigt doch die ganze Haltung seiner sittlichen Ermahnungen, daß er praktisch solche Leute nicht als vorhanden annimmt. Jeder bedarf der Buße mehr oder weniger 129_{10}, einer allein ist unschuldig, Christus 114_{1} (vgl. S. 87 Anm. 4). Vor allem aber weiß ers von sich, daß er ein Sünder ist. Das kommt nicht in ausführlichem Bekenntnisse und starker Selbstanklage zum Ausdruck, wie etwa bei Paulus, Augustin oder Luther, sondern nur, aber nicht weniger rührend, in der wiederholten Bitte an den Freund: „Gedenke meiner Sünden in deinem Gebete" 113_{24}, 365_{16}, 368_{9}. Nicht hierher gehört die Gegenüberstellung der Guten und Bösen in XXIII 369 ff., besonders 372_{35}, 376_{5}, 377_{15}. Denn das sind keine absoluten Gegensätze. Die Guten und Gerechten, die für die Bösen in die Bresche treten, sind nicht sündlos; Beweis dafür die Beispiele 373_{11} ff. und besonders 376_{2}, wo ausdrücklich von den Gerechten gesagt wird, daß sie für ihre Sünden Züchtigung erleiden. Es sind vielmehr einfach die Frommen, Gottesfürchtigen. Sie hat man wohl auch unter denen zu verstehen, die gar nicht ins Gericht kommen, zu denen z. B. die Apostel gehören 359_{16}.

Wie das Sündenbewußtsein, so steht andererseits die Sündenvergebung nicht so im Mittelpunkte von Afrahats Christentum, wie wir Evangelischen es wohl gewöhnt sind. Das Pfand der Auferweckung, das Christus bei uns gelassen, der Heilige Geist,

der auch positive Heiligung bewirkt 60_{20}, ist ihm wichtiger. Die biblischen Aussagen über Gnade und Vergebung sind indes nicht unverwertet geblieben: daß Christus für die Sünde gestorben ist 120_{31}, 126_{35}, daß er die Sünde ans Kreuz genagelt hat 114_{9}, daß die Sakramente auch die allerschlimmste Schuld hinwegnehmen 68_{11}, andererseits wohl auch, daß man durch gute Werke die Sündenvergebung erlangen kann 64_{25}, 322_{11}. Mehr aber ruht seine Hoffnung auf der einfachen Gnade Gottes, die den Umkehrenden (תָּיֹבָא) vergibt: „das sei dir ferne, daß du zurückhaltest dein Erbarmen durch deinen Zorn. Denn niemals wird besiegt deine Güte von unserer Bosheit, und deine Gnade wird nicht zurückgehalten wegen unseres Frevels. Nicht verwandelt sich deine Natur um unsertwillen“ 407_{26}. Die Güte ist ja das eigentliche Wesen Gottes, das sich erst verwandeln muß, wenn er gerecht sein will 142_{8}, vgl. 221_{1} f. Darum auch die Gebete für die eigenen Sünden 413_{5} und für die der Mitchristen: durch die Bitte der ganzen Gemeinde werden seine Sünden erlassen 368_{10}, nicht gerade als ob die Gebete ein vikarisches gutes Werk wären, sondern einfach als Gebetserhörung, an deren Eintreten nicht gezweifelt wird. So ist Bedingung der Gnade nicht der Glaube, der meines Wissens in diesem Zusammenhange bei Afrahat nicht vorkommt, sondern die Umkehr. Die Verkündigung Jesu selbst, nicht das Evangelium Pauli, hat hier den Grundton angegeben, 126_{18}ff. und ganz VII. Wir haben diese Ausführungen schon einmal betrachtet, sofern sie ein kirchliches Handeln darstellen und den Gedanken an ein Bußsakrament nahelegen. Aber die Absicht geht doch über bloß sakramentales Tun hinaus. Er verlangt wirklich innere Umkehr 67_{21}ff, wie denn den Nineviten um ihrer Umkehr willen vergeben ist, wo irgend ein kultischer Sinn gar nicht angenommen werden kann 46_{31}, 49_{7} ff. Aber eine Grenze gibt es für die Buße und damit für die Gnade[1]: das ist der Tod 129_{3}, 321_{21}. Nur diese Welt ist Gnadenzeit 129_{1}.

[1]) Mit diesen beiden fast gleichlautenden Worten תיבותא Umkehr und טיבותא Gnade wird 129_{2}ff. immer hin und wieder gespielt. 99_{7} hat Bert sie verwechselt; statt Gnade muß es Umkehr heißen.

Kapitel X.

Die Christen in der Welt.

1. Gott und Welt, Satan und Welt.

Gott hat Himmel, Erde, Meere und alles, was darinnen ist, geschaffen (2_{1}) 17_{1}; so ist er der Herr darüber 17_{1}, 220_{31}, darum ausdrücklich auch der Besitzer der beiden Welten 407_{18} (vgl. 406_{8}) genannt. Die außermenschliche Schöpfung gehorcht ihm aufs Wort 239_{25}, 241_{23}, 406_{15}, 408_{14}. Eine dualistische Scheidung von Gott und Welt, wie Marcion und Mani sie haben, liegt also für Afrahat fern. Ja, er lehnt sie ausdrücklich ab: auch das Unkraut wächst wie der Weizen durch Gottes Regen und Sonnenschein 372_{23}. Dem entspricht, daß der Satan nirgends als „Fürst dieser Welt" bezeichnet wird. Man könnte eher aus dem Satze: „der Satan schickt seine Diener in die Welt, Krieg zu bereiten" 111_{21} schließen, daß die Welt nicht die eigentliche Heimat der Teufel ist.

2. Die Christen und die Welt.

a) Die Welt als Schauplatz der Geschichte.

Anders stehts, wenn wir nach der Stellung der Christen in der Welt fragen. Da gibt es zwar einerseits Aussagen, wo Welt einfach gleich Erde, Schauplatz der Geschichte ist 199_{31}, $257_{15.\,19}$, 372_{35}, 376_{10}, 377_{29}, 378_{2}, 380_{31}. An fast allen diesen Stellen ist der Gedanke ausgesprochen, der der ganzen Abhandlung XXIII zugrunde liegt: Eigentlich müßte die Welt um des vielen auf ihr geschehenden Frevels willen vernichtet werden, aber Gott erhält sie um der Gerechten willen, durch ihr Gebet vor allem, wie um der gesegneten Weinbeere willen die ganze

Traube nicht dem Verderben preisgegeben wird 369_4 (Jes. 65_8). Das will er historisch, genauer: heilsgeschichtlich beweisen. Doch ist der Gedanke nicht ganz klar durchgeführt. Einmal, 381_{19}—388_{21}, sind es die Ahnen Christi, in denen ohne weiteres der Segen (vom Lebensbaume Kap. VIII, Abschn. 1, Abs. 2) verwahrt bleibt, auch wenn die Träger gottlos waren, wie Rehabeam 384_{17}, Abia 384_{20}, Joram 384_{27}; die Angehörigen der Familie Davids hingegen, die nicht zum Stammbaum Christi gehören, sind von vornherein ausgenommen 387_{16}. An anderen Stellen wird Wert darauf gelegt, eine möglichst kurze Traditionskette zu konstatieren, so 373_{12} und in den chronologischen Tabellen 382 und 392—397: Noah starb, als Abraham 58 Jahre alt war 382_9; Sem lebte bis ins 62. Jahr Jakobs; noch ausführlicher an der anderen Stelle, wo Adam — Metusalah — Sem den ganzen Zeitraum von der Schöpfung bis auf Jakob umspannen[1]). Wieder anderswo wird von der Herkunft ganz abgesehen und nur behauptet, daß Gott um einzelner Gerechten willen ihre gottlosen Zeitgenossen verschone 373_{11}, obwohl auch Zeiten kommen, wo das Maß der Sünden überfließt und Gebete nichts mehr helfen. Diese Gedankengänge finden sich jedoch, wie gesagt, wesentlich in XXIII; nur der dritte ist auch sonst 52_{19}, 70_1, 221_{10} vorhanden.

b) Die Welt der Vergänglichkeit.

Viel zahlreicher sind aber zweitens die Erwähnungen der Welt, wo sie etwas Unchristliches, den Christen Inadäquates darstellt. Doch ist auch das nicht dualistisch gedacht. Nicht die Schlechtigkeit, sondern die Vergänglichkeit der Welt betont Afrahat so stark 352_7 ff., 353_4, 355_{29}, 416_{10}: der Christ aber soll bleibende Werte schätzen lernen. (Es ist also wiederum eschatologische Stimmung, die diesen Abschnitt und die Stellung zur Welt überhaupt beherrscht.) Darum muß er der Welt fremd sein 91_2, 147_{20}, 148_{14}, $355_{9.\,15}$ (conj.); wie ein Gefangener muß er sich in ihr fühlen 355_{21}; auf die ewige Heimat soll er warten 148_{14}, 355_{16}. Fern hat er sich zu halten von den Dingen dieser Welt 41_{23}, 93_9, 222_{27}, zumal von ihren Händeln 161_{22}, 222_{28}, ihren Sorgen 110_8, ihrem Besitze 92_1, 93_{16}, 295_{27} — im Beson-

[1]) Parallelen in rabbinischen Schriften bei Funk S. 24.

deren ists die Ehe, die mit der Welt verflicht 199_{2}, 295_{27}, 297_{9}. Es gilt, der Welt abzusterben 222_{27}; denn man kann in ihr versinken 15_{6}; sie macht die Menschen blind 210_{32}.

3. Die asketischen Einzelforderungen.

a) Das Fasten.

Die Weltentsagung wird auch als Fasten — im weiteren Sinne — bezeichnet. Zunächst freilich ist Fasten auch für Afrahat, dem Wortsinne nach, Enthaltung von Speise und Trank [1]), und zwar eine Entsagung zur Ehre Gottes wie Mt. 6_{16} (*νηστεύων τῷ πατρί σου*). Als solche ist es gottgefällig und trägt, wie er an biblischen Beispielen zeigt, einen Lohn davon, der mit dem Fasten nicht innerlich zusammenhängt: Mardochajs und Esthers Errettung 47_{6} ff., die Offenbarungen an Daniel und Maria $51_{1.\,20}$. Dadurch wird es ein Seitenstück zum Gebet, mit dem es sich auch oft zusammengestellt findet $51_{4.\,5.\,20}$, 148_{22}. Aber wie nur das reine Gebet, so ist auch nur das reine Fasten gottgefällig und wirksam 5_{5}, 194_{33}, nach Art dessen, das die erwähnten Frommen der Bibel und vor ihnen schon viele andere gehalten haben. Weiter wird der eigentliche asketische (*ἀσκέω*!), selbsterzieherische Wert des Fastens betont: durch Enthaltung der Speise vermeidet man die Versuchung, die in der Speise liegen kann 95_{9}. Ferner kann die gute Tat geradezu — wie schon in Kapitel III ausgeführt — an die Stelle des Fastens treten: Reinheit des Herzens gilt an sich schon vor Gott als Fasten; Enthaltung vom Bösen ist ein Fasten, wie Gott es wünscht.

Doch ist keine der Gedankenreihen glatt durchgeführt; unvermittelt stehen sie nebeneinander: 1. Fasten ist Enthaltung von Speise und Trank zu Gottes Ehre und zur Erlangung von Lohn; um wirksam zu sein, muß sie sich mit reiner Gesinnung verbinden. 2. Fasten ist Selbsterziehung durch Entsagen. 3. Fasten ist Enthaltung von der Welt überhaupt [2]). 4. Fasten ist Enthaltung vom Bösen. 5. Jede gute Tat kann als Fasten

[1]) Alkoholenthaltung wird einmal als selbstverständliche Asketenpflicht erwähnt 100_{32}.

[2]) 222_{28} steht für „enthalten" im Grundtext: „fasten" (נצומונהי).

gelten. Charakteristisch hierfür ist die bunte Aufzählung der verschiedenen Arten des Fastens bei Beginn von III, 41_{9} ff: a) Enthaltung von Brot und Wasser bis zum Eintritt von Hunger und Durst; b) Jungfräulichkeit, Hunger, Durst; c) Keuschheit (קדישותא); d) Enthaltung von Fleisch, Wein und anderen bestimmten Speisen; e) von häßlichen Worten; f) von Zorn; Beherrschung des Triebes; g) Enthaltung von Besitz; h) von verschiedenen Betten, vgl. Seite 118 Anm.; i) von den Dingen dieser Welt; k) Askese, eigentlich Traurigkeit מתאבל (אבילותא ist eine der christlichen Fundamentaltugenden 5_{21}); l) Vereinigung von allem. Es werden also einfacher Speiseverzicht (a, d), andere Askese (b, c, g, h, i), sittliche Lebensgestaltung (e, f) und Askese schlechthin als Fasten bezeichnet 41_{8} und als solches neben- und durcheinander gestellt. Bemerkenswert scheint mir noch, daß die dem Orient so sympathische Askese der Selbstpeinigung, die über die Entsagung hinausgeht, ganz fehlt: von Geißelung u. dergl. keine Spur.

All diese Entsagungen sind freiwillig, dürfen aber nicht unterbrochen werden, wenn sie Geltung haben sollen. Die Verletzung der sittlichen Enthaltungen ist dabei schlimmer als die des einfachen Verzichts auf Nahrung 42_{11}, 101_{12}, $260_{27.31}$, und Gott sieht das sittliche Fasten, wenn man so sagen darf, lieber als das leibliche, wie er auch den Niniviten um der Buße, nicht um des Fastens willen vergeben hat 46_{5}. Immerhin hat auch dieses seinen großen Wert: Jesus hat es gelehrt 379_{24} und wie er können wir damit den Teufel besiegen 95_{10}, 41_{2}. Wer aber im Fasten nicht eifrig ist, den nennt Jesaja einen gierigen Hund 125_{37}.

b) Ehe und Virginität.

In der Aufzählung der verschiedenen Gattungen des Fastens kommt auch die Enthaltung von der ehelichen Gemeinschaft vor. Es ist schon zweimal, bei dem Verhältnis von Taufe und Bund und bei der Behandlung der Taufe auf die Schwierigkeit der Frage hingewiesen, wie Verheiratete und Ehelose in der syrischen Kirche zueinander standen; das Problem, das man etwa formulieren kann: galt das eheliche Leben als das Normale und die Virginität als höhere Stufe der Vollkommenheit, wie in der

abendländischen Kirche des Mittelalters, oder war die Ehelosigkeit selbstverständliche Christenpflicht, wie etwa bei den Manichäern, während die Ehe eine niedere Stufe darstellt? Für beides lassen sich Gründe geltend machen. Man kann für die erste Meinung darauf hinweisen, daß die Frau als solche keine niedrigere Stellung hat[1]). Zweimal werden Reihen von Frauen aufgezählt, die als Friedestifter 217_{12} oder als Prophetinnen 237_{10} im Alten Bunde Großes geleistet haben. Ja die Moabiter und Ammoniter erhielten dadurch Teil am Segen, daß je ein Weib aus ihrer Mitte, Ruth und Naema (1. Kön. 14_{21}) Stammütter Christi geworden sind 383_{25} ff. Überhaupt scheint der Eifer, mit dem Afrahat den Stammbaum Christi bespricht, eine völlige Verabscheuung der Ehe auszuschließen[2]). Dem entspricht auch, daß er im Lasterkatalog 18_{6} ff. nicht die Ehe, sondern die Hurerei (זניותא) und den Ehebruch (גורא) nennt. Gegen die Ehe, die Gott selbst eingesetzt hat, will er keinen Tadel äußern 295_{36}; aber — und nun kommen wir zur anderen Seite: die Ehe ist gut, die Virginität ist besser, so wie Himmel und Erde gut sind, doch der Himmel besser; ebenso stehts mit Licht und Finsternis, Sonne und Mond 296_{4} ff. In Wirklichkeit aber bleibt Afrahat auch bei diesem Kanon nicht stehen, sondern tatsächlich ist für ihn die Virginität gut, die Ehe schlecht. Gott hatte zwar die Menschen gesegnet, daß sie fruchtbar sein sollen, und diese Fortpflanzung ist der einzige Zweck der Ehe, weiteren sittlichen Wert hat sie nicht 357_{14}; aber viel besser wären sie kinderlos geblieben, denn die Nachkommen haben doch durch ihren Frevelmut Gott nur betrübt 291_{7} ff. und vor Gott ist ein Einzelner (Eheloser) besser als Myriaden von Sündern, die er nämlich als Nachkommen hätte haben können 292_{6}, vgl. act. Thom. 12. Er bringt es fertig, aus dem ehefreudigen AT ganze Hände voll Beweise für die Gottgefälligkeit des Zölibates zu liefern, z. T. richtig aus den Stellen, wonach ehelicher Umgang zeitweise verunreinigt, 293_{2}, 294_{6}, z. T. anderweit, mit erheb-

[1]) Doch 296_{13}: Adam ist besser als Eva; nach Lesart B sogar: viel schöner und besser ist Adam als Eva.

[2]) Nach der Anschauung völlig eheloser Sekten tritt der Christus ja gleich als himmlischer, fertiger Mensch ins Leben ein, vgl. Marcion, Harnack DG I 236, und Mani act. Arch. XLVII.

licher Verdrehung des Wortsinnes. Gerade diese letzteren Beweise sind charakteristisch. Es gehört schon eine starke Abneigung gegen die Ehe dazu, um aus dem erschütternden Worte Hes. 24_{15-18} herauszulesen: „Auch an Hesekiel tat sein Herr Gnade, und nahm von ihm die Begierde (wie Pesch.) seiner Augen plötzlich durch die Plage, und nahm und warf von ihm weg das schädliche Joch“, 295_{16}, oder um Noah als ein Musterbeispiel für Virginität hinzustellen, dessen Wert für die Welt doch wesentlich in seiner Vaterschaft besteht: 500 Jahre lang, zeigt er in ausführlichem Nachweise, hat er sich seinem Weibe nicht genaht 198_{33} ff. Die Behauptung, Moses habe als Führer des Volkes noch eheliche Gemeinschaft gepflogen, „verunreinigt den Heiligen“ (= Gott) 292_{33}. Wer heiratet, so beweist er aus der Stelle, deren Wortsinn die Gottgefälligkeit der Ehe kundgibt, wird von der Welt ergriffen und verläßt Gott, seinen Vater und den heiligen Geist, seine Mutter 297_{1}.

Dieser polemischen Heraushebung der Jungfräulichkeit den Juden gegenüber entspricht durchaus die Selbstverständlichkeit, mit der sie als christliche Tugend in innerkirchlicher Ermahnung gefordert wird 5_{11} und VI, wo die Anrede zwar an die Bundesglieder geht, aber doch auch die sexuelle Enthaltsamkeit an so allgemein christliche Ermahnungen angefügt ist 89—94, daß man gerade darum urteilen muß: zwischen „Bund“ und „Gemeinde“ ist ein scharfer Unterschied noch nicht vorhanden. Daß ein Bundesglied im Notfall auch heiraten kann, $96_{24.\,27}$, 125_{8} ist deutlich ein Nachlaß der strengeren Ordnung. Im allgemeinen ist das Weib des Satans Zither, die Waffe, mit der er die Männer wirksam bekämpft 95_{21}, 98_{8} ff., doch das Weib eben als Gegenstand des geschlechtlichen Umgangs. Die reinen Jungfrauen dagegen sind Bräute Christi 99_{18} ff. Das Bild ist, wie der ganze Abschnitt zeigt, hier nur auf die wirklichen (weiblichen) Jungfrauen angewandt. Der Gedanke des Seelenbräutigams, dessen Braut auch die Seele des Mannes ist, liegt jedoch auch vor 245_{12}. Zu der Gegenüberstellung der irdischen und himmlischen Hochzeit 99_{32} ff. gibt act. Thom. 124 eine genaue Parallele.

Noch ein Wort über den Unterschied der beiden termini technici Jungfräulichkeit (בתולותא) und Heiligkeit (קדישותא), die

außer bei Gott immer sexuell gemeint ist. Sie werden meistens nebeneinandergestellt, und sind schwerlich reine Synonyma, vgl. außer XVIII (inscr. und verschiedentlich im Texte) 96_{37} f., 98_{23}, 124_{22} [1]). Aus dem Thes. Syr. ist hierüber nichts zu entnehmen. Später waren sie, wie mir scheint, gleichbedeutend [2]). Ich möchte nun annehmen, daß bei Afrahat „Jungfräulichkeit" im eigentlichen Sinn, von dem Mann oder dem Mädchen gebraucht wird, die geschlechtlichen Umgang überhaupt noch nicht gepflogen haben, während „Heiligkeit" sexuelle Abstinenz bereits Verheirateter bedeutet. Denn von Moses behauptet er immer Heiligkeit 97_{9}, 292_{26}, 294_{32}, ebenso von Israel am Sinai 293_{2}, 294_{15} und von den Priestern am Heiligtum 97_{20}, vgl. 96_{33}, während er Josua, Elia, Adam vor Erschaffung der Eva $294_{33.\ 35}$, 296_{19}, auch die Erde vor der Befruchtung durch den Regen 296_{16} jungfräulich nennt. Auch Maria wird nie als heilig, sondern als Jungfrau bezeichnet, oder aber als selig (טובניתא), ein Würdename, der etwa im Sinne des römisch-katholischen beatus von ihr 98_{17}, 149_{4}, von den Aposteln, z. B. 370_{19}, 377_{20} und seltsamer Weise von der Mutter der sieben jüdischen Märtyrer gebraucht wird, die nicht bloß die selige Samuni 82_{36}, sondern auch die „Selige" schlechthin heißt 347_{27}.

c) Besitz und Almosen.

Nach einigen Worten möchte es scheinen, als sähe Afrahat den Besitz für etwas schlechthin Verwerfliches an: zu der Seligkeit des Jenseits gehört u. a., daß dort das Privateigentum aufhören wird 356_{33}; wer den Besitz liebt, soll sich nicht taufen lassen 124_{29}; wer seine Seele frei halten will von aller Knechtschaft und von satanischen Versuchungen, der möge auf seinen Besitz verzichten und ihn den Armen geben 41_{20}, 93_{16}, 95_{18}. Denn der Reichtum bringt Gefahr und reizt zu immer größerer Habgier 229_{4} ff. Aller Luxus ist verpönt 93_{19}, 229_{8}. Aber diese Stellen sind sämtlich rhetorisch zugespitzt, wie die Ausführung $325_{10.\ 15}$ beweist, die sich in ihrem sittlichen Ernste und ihrer Milde den Vorschriften über Gebet und Fasten würdig anschließt:

---

[1]) Hier ist die Textüberlieferung nicht ganz klar, auch Berts Übersetzung nicht.

[2]) So schon die pseudoklementinischen Briefe de virginitate.

nicht jeder Arme wird durch seine Armut selig. Es gibt reiche Leute, die arm sind im Geiste, wie die Erzväter und Hiob; die haben trotz ihres Reichtums Gott gefallen. Auch wird unentschieden gelassen, ob der Asket Besitz hat oder nicht, also auch ihm überlassen, wie er sich zu seinem Besitze stellen will 101_{23}. Unbedingt verwerflich freilich ist jegliche Habgier 227_{4}, das Zinsnehmen vor allem 101_{7}[1]), 210_{20}, 231_{3}, 242_{12}. Auf der anderen Seite ist Wohltätigkeit selbstverständliche Christenpflicht. Sie und ihre Abart, die Gastfreundschaft, gehören zu den christlichen Grundtugenden $5_{9,\ 16}$. Von ihr, als von einer großen Gnadengabe Gottes, spricht XX. Doch erfährt man daraus nichts Positives, da diese Abhandlung nur eine Zusammenstellung von Bibelsprüchen über die Wohltätigkeit ist. Aber man bekommt den Eindruck, daß dem Verfasser das Almosengeben als hohe christliche Liebespflicht am Herzen lag.

4. Das asketische Motiv.

Wie schon im Abschnitt „Fasten“ angedeutet, lassen die asketischen Mahnungen des Afrahat sich nicht unter einen einheitlichen Gesichtspunkt bringen.

Die Ehelosigkeit stellt eine Art Dogma dar. Man wird an den Zusammenhang der ältesten syrischen Kirche mit Tatian und Bardaizan erinnern dürfen. Es ist für Afrahat selbstverständlich, daß Virginität eine hohe göttliche Gnadengabe ist — nach weiterer Begründung wird nicht gefragt. Denn der Hinweis auf die Vergänglichkeit des Eheglückes und auf den vielfachen Kummer, den Kinder bereiten können 99_{33}, 291_{10}, $416_{15.\ 28}$ ist doch mehr nachträgliche Reflexion als eigentlicher Grund für die Ablehnung des ehelichen Lebens, obwohl auch hier die allgemeine eschatologische Stimmung hereinklingt: *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ αἰῶνος τούτου.* Sie spielt auch bei den anderen Formen der Enthaltsamkeit mit, zumal der Abweisung des Reichtums. In anderem Sinne sind eschatologische Gedanken beteiligt, wenn Fasten, Besitzlosigkeit, Enthaltung von Wein, Schmuck, Schlaf, Luxus gefordert werden, um die Christen zu wappnen gegen die Versuchung (also das,

[1]) Es muß heißen: daß er nicht borge und Zins nehme.

was wir oben als das pädagogische Motiv bezeichneten): es ist die Mahnung von Mc. 13 35: wachet nun, denn ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt! So ist vor allem VI gestimmt, vgl. 89 2. 4, 91 11, 98 30, 113 7. Auch macht die Aussicht auf himmlische Herrlichkeit bereit alle Erdenqual zu tragen. Alle Hoheit der Erde gilt ihr gegenüber nichts: drum soll der Christ sich freimachen von der Sucht, etwas sein zu wollen. Deshalb wird in XIV die Hoffart, die Selbstüberschätzung, die Streitsucht so scharf bekämpft; deshalb malt IX in den leuchtendsten Farben das Bild des Demütigen, doch wieder so allgemein, daß man sogar zweifelhaft sein kann, ob man dort das syrische Wort מכיכותא mit Demut oder Sanftmut wiedergeben soll (vgl. Bert S. 145 Anm. 1). Gerade das ist bemerkenswert. Eben die Gesinnung, die beides in sich schließt — nach Jesu Bild Mt. 11 29 —, die nichts sein und nichts für sich haben will, verlangt Afrahat von seinen Christen, und weiß von ihr alle anderen Tugenden abzuleiten 147 11, 157 7.

Nur in Zeiten hochgradiger eschatologischer Erwartung pflegen auch in der Ethik Motive wie die Vergänglichkeit der Welt und die Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit zu überwiegen. Perioden, die wie die unsre mit dem nahen Weltende nicht zu rechnen gewöhnt sind, haben mehr positive Kulturideale. Es läßt uns also schon die asketisch-eschatologische Richtung in Afrahats Ethik auf eine gespannte Erwartung des Weltendes schließen. Das ist auch tatsächlich der Fall: im letzten Kapitel werden wir davon zu reden haben.

Kapitel XI.

Die Vollendung.

Wir haben zu unterscheiden, was Afrahat erstens an weltgeschichtlich-eschatologischen Gedanken, und sodann, was er von der Vollendung des Einzelnen zu sagen hat, über Tod, Auferstehung und Gericht.

1. Die Vollendung der Geschichte.

a. Die 6000 Jahre.

Über die Zeit des Weltendes hat Afrahat zwei von einander abweichende Meinungen. Die eine ist die uralte Ansicht von der großen Weltwoche, bestehend aus sechs Jahrtausenden der Geschichte und dem tausendjährigen Weltsabbat 31_{19}, 99_{8}, 339_{32} [1]). Als Beweis dient Gen. 1 in Verbindung mit Ps. 90_{4}, als weiterer Beleg (richtig) Hbr. 4_{9} und höchst sonderbar Mt. 24_{20}, was in diesem Sinne auch 206_{8} verwandt wird: den Ton, der bei Jesus auf „Sabbat" liegt, legt Afrahat auf „fliehen": sehet zu, daß ihr am Gottessabbat nicht zu fliehen braucht! Damit verbindet sich, aus demselben Herrenworte hergeleitet, die Idee des Weltwinters am Ende 93_{31}, 99_{7}; doch auch umgekehrt: der Sommer kommt! 113_{5} (Mt. 24_{32}). Nach dieser Annahme einer sechstausendjährigen Weltdauer würde Afrahat noch weit ab vom Ende sein, wenigstens zufolge seinen eigenen Berechnungen. Denn nach

[1]) Georg der Araberbischof handelt darüber im 2. Kapitel seines Briefes, Bert pg. XLIII, und gibt Parallelen aus Bardaizan, Hippolyt, Jakob von Sarug, vgl. noch Apoc. $20_{2.6}$, Barn. 15_{4}, Didask. 137_{21}. Ich möchte mit Lagarde sogar vermuten, daß schon die Aussage über Peleg Gen. 10_{25} diese Ansicht von der Dauer der Welt voraussetzt, bis zu dessen Tode nach den Zahlen der Septuaginta genau 3000 Jahre (פלג = Hälfte) verflossen sind. Wenigstens aber ist es bereits jüdische Tradition; vgl. die Talmudzitate bei Parisot LVIII f.

den Zahlen von XXIII liegt Isaaks Geburt im Jahr 2048 der Welt; von da an, bis auf die Gegenwart des Verfassers sind wieder 2076 Jahre vergangen 332_{33}: das würde erst reichlich 4000 Jahre der Welt ausmachen.

b) Die Weltreiche Daniels.

Solche Berechnungen aber hat Afrahat kaum angestellt, denn er glaubt sich dem Weltende nahe. Das hängt mit seiner Auslegung der Visionen Daniels zusammen. Aus Dan. 9, der Jahrwochenweissagung, die wir schon besprochen haben, nimmt er zwar eine solche Bestimmung nicht. Dagegen benutzt er in V die Offenbarungen von Dan. 2. 7. 8, um sie auf die Geschichte bis zu seiner Gegenwart zu deuten.[1]) Er nimmt von Daniel das Schema der vier Weltreiche und erklärt sie nach einer in der Kirche beliebten Weise: Babel, Medopersien, Griechenland, Rom[2]), zuletzt der Messias. Auf diese Mächte deutet er die verschiedenen Glieder in Dan. 2: 78_{5} ff.; die vier Tiere und den Menschensohn in Dan. 7: 80_{9} ff.; endlich mit besonderer Ausführlichkeit Widder und Bock aus Dan. 8: 73_{19} ff., die er als Medopersien und Griechenland auffaßt. Um hier die Vierzahl vollzumachen, schildert er Nebukadnezar vorher weitläufig und nimmt dann 77_{23} das vierte Tier aus cp. 8 herüber. Zugleich verwendet er das Schema der Noahsöhne: die Babylonier sind Hamiten, 77_{26}, Medoperser und Griechen sind Jafetiten 77_{29}, die Römer endlich als Söhne Esaus Semiten 77_{30}. Den Semiten wird das Reich ewig gehören, denn von den gleichfalls semitischen Kindern Judas soll der ewige König kommen, der das Reich empfängt. Soweit ent-

[1]) Diesen Grundgedanken von V hat auch Antonelli schon richtig gesehen, und nicht daran gedacht, die Abhandlung allegorisch zu deuten (gegen Bert S. 69 Anm.). Antonelli ist da wohl Druckfehler für Assemani, der allerdings BO I, 557 als Überschrift von V „de pugna spirituali“ angibt, was Antonelli ausdrücklich als male bezeichnet.

[2]) Wenn es 82_{10} (vgl. 77_{31}) heißt: Das dritte und vierte Reich sind eins, so bezieht sich das wohl nicht darauf, daß zu jener Zeit Konstantius als Römer auch das frühere Griechenland beherrschte (so Parisot). So viel geographische Kenntnis hat Afrahat kaum besessen. Sondern es ist wohl mehr Verlegenheitsauskunft: Da das auf die Griechen zu deutende vierte Tier eben nicht auf die Römer passen will, sucht er irgendwie die Griechen wieder damit zusammenzubringen (so Schönfelder).

hält das Bild eine, in den Einzeldeutungen oft recht krause Auslegung des Daniel. Nun aber fügt Afrahat noch neue Züge hinein. Er will ja vor allem den Sieg der Römer über den christenfeindlichen Perserkönig Schapur II. gewiß machen. Das deutet er einmal an 74_1 ff. Der Bock, Alexander, hat dem Widder, Persien, die Hörner zerbrochen; da erhebt sich der Widder, hier nun Schapur, noch einmal, und wendet sich gegen das vierte Tier, die Römer.[1]) Dabei wird es den Persern schlecht ergehen, denn „das Tier" (Rom) bezwingt alle, und behält die Herrschaft bis der Menschensohn kommt; dann aber wird es auch vergehen. Die „Heiligen des Höchsten" aus Dan. 7 werden nach leidenschaftlicher Abwehr des Gedankens, daß es die Juden sein könnten, auf die Christen gedeutet 83_{31} ff. Die Juden können, neben vielen anderen Gründen, deswegen nicht gemeint sein, weil ja die Heiligen des Höchsten herrschen sollen, sie aber in Knechtschaft sind 86_1. Sondern die Christen sinds, und zwar vor allem die des römischen Reiches. Soviel glaube ich den mir im Einzelnen dunklen, und weder von Bert noch von Parisot klar erfaßten Zeilen 86_{5-16} entnehmen zu dürfen. Zuerst waren die Esausöhne (Edomiter) den Juden untertan; aber weil diese im Herrschen nicht vorwärts kamen, wurde das Reich den Esausöhnen (Römern) übergeben. Sie verwalten es im Namen Christi und müssen deshalb siegen; auch aus dem Grunde ist ihnen der Sieg gewiß, weil Jesus in der Schatzung ihnen zugezählt wurde und nun bei ihnen ist. „Sein Zeichen (נישה) ist vielfach an jenem Orte" 86_{35} — von Antonelli wohl mit Recht aufs Labarum bezogen. Aber wie konnten die Römer dann früher den Persern unterliegen? Weil sie damals „den in der Schatzung mitgezählten Mann" noch nicht bei sich hatten 87_6. Sollten aber trotzdem die Perser siegen, so wird sie doch zuletzt Gottes Gericht verurteilen. Auch das Tier (Rom) wird man zu seiner Zeit töten 88_7. So schließt das bewegte Bild mit dem tröstlichen Ausblick aufs messianische Reich, ohne daß diese Hoffnung weiter ausgemalt würde. Im ganzen übrigen Werke nimmt Afrahat auf diese Form der Zukunftshoffnungen nicht wieder Bezug, obwohl es ihm in

[1]) Falsch übersetzt Parisot: efferatus est hircus; aber auch Bert 74_7 verwischt den ganz klaren Sinn, daß die Perser sich nunmehr gegen die Römer wenden.

XXI und XXIII hätte naheliegen können, solche Gedanken weiterzuspinnen.

2. Die Vollendung des Einzelnen.

Wir kommen nunmehr von den weltgeschichtlichen Zukunftsbildern zu den Vorstellungen über individuelle Auferstehung, zu der Stelle, wo die katholischen Bearbeiter Afrahats einzige Ketzerei finden, die Hypnopsychie. Es muß zuerst an das unter „Taufe“ und „heiliger Geist“ Gesagte erinnert werden.

a) Das Verhalten des Gottesgeistes in Tod und Auferstehung.

Der Mensch hat bei seiner ersten Geburt, der leiblichen, einen Leib und einen „natürlichen“, genauer „psychischen“ Geist (רוחא נפשניתא) erhalten und bekommt dazu in der Taufe den heiligen oder himmlischen Geist, von der Gottheit selbst, den Geist Christi, oder Christum aus dem Wasser 107_{10}. Beim Tode nun stirbt der Leib, der psychische und der himmlische Geist dagegen nicht $107_{14.\ 17}$. Der psychische Geist wird mitbegraben und schläft (darum: Hypnopsychie) 140_{30}, 107_{18}, verschieden sanft, je nachdem, was bei der Auferstehung seiner wartet 141_{12}, doch ohne klares Bewußtsein 141_{32}. Der himmlische Geist aber kehrt seiner Natur gemäß (לכינה) zu Christo zurück, wenn er überhaupt solange beim Menschen geblieben war 109_{20}. Dort berichtet er über ihn, und bittet entweder, wieder mit ihm vereinigt zu werden 108_{3} ff., 143_{24}, wenn derselbe seinen Tempel, den Leib, rein, d. h. vor allem jungfräulich erhalten hat; ja, er hat sogar Sehnsucht nach diesem seinen irdischen Gefährten — oder aber, er verklagt ihn bei Christo. Kommt dann das Ende, und mit ihm die Auferstehung 108_{12} ff., dann eilt der Geist Christo voran — er kanns nicht erwarten — und stellt sich ans Grab seines Schützlings. Auf Christi Ruf hin öffnet ers, weckt ihn auf und vereinigt mit ihm, der aus Leib und psychischem Geiste besteht, sich und die Herrlichkeit, die er mitgebracht hat. Dabei geht der heilige Geist in den Körper hinein, und macht ihn so der Auferstehung fähig. Die Herrlichkeit aber, die etwas Substantielles ist (vgl. *δόξα!*), umkleidet und schmückt den Körper

von außen. So werden der psychische Geist und der irdische Leib in den himmlischen Geist verschlungen (מתבלע). Der Mensch ist dem himmlischen Adam, Christus, ähnlich geworden 112_{3} und kann so, vom Geiste getragen, dem Könige in die Luft entgegenfliegen 108_{28}, mit denen zusammen, die dann noch leben 380_{18}, bis in den Himmel, wo sie das Reich ererben. Der Auferstehungsleib ist sonach kein himmlischer in dem Sinne, daß im Himmel ein Leib vorhanden wäre; denn dann könnte ihn ja der dorthin zurückkehrende Geist gleich anziehen: wozu aber bedürfte es hernach noch einer Auferstehung der Toten? Vielmehr, wo Paulus vom himmlischen Leibe spricht, ist der verwandelte irdische gemeint 132_{22}. Toren nur können jene andere Ansicht vertreten 130_{16}. Wer aber den Geist Christi in sich betrübt hat, zu dem kommt er nicht wieder; ein solcher wird bei der Auferstehung nicht verwandelt und bleibt nackt (2. Kor. 5_{3}) 112_{5} ff. Der schwere Erdenleib hält sie auf der Erde zurück, ja, er zieht sie noch weiter hinab, zur Unterwelt (שיול), wo Heulen und Zähnklappen sein wird 112_{33}. Das ist dann der zweite Tod 128_{2}, 141_{4}.[1])

b) Das Gericht und die Ewigkeit.

Danach scheint ein besonderes Gericht überflüssig. An anderer Stelle wird es jedoch eingeführt, wie es ja auch den klaren Aussagen der Bibel gegenüber nicht zu umgehen war. Dazu wird die Menschheit in drei Klassen geteilt. Die ganz

---

[1]) Die ganze Vorstellung von der psychologischen Beschaffenheit des Menschen und seinem Schicksale nach dem Tode erscheint singulär. Gerade dafür aber sind verschiedene Parallelen aufweisbar. Daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, als drittes Stück in der Taufe noch den göttlichen Geist hinzuerhält, steht tatsächlich, wie Nöldeke sagt, „der ursprünglichen paulinischen Psychologie nicht ferne," vgl. Holtzmann, NTliche Theologie II, S. 16. Verwandtes findet sich nach Sasse bei Irenäus, Origenes und Didymus. Sehr große Ähnlichkeit zeigt die Psychologie des Tatian, or. ad Graecos 13_{4} ff., besonders auch in bezug auf das Schicksal nach dem Tode, wenngleich sie nicht ganz identisch ist. Weiter berichtet Eusebius, h. e. VI_{37}, in Arabien sei eine Synode gehalten worden gegen Leute, die da behaupten, daß die Seele mit dem Körper sterbe, verwese und auferstehe. Besonders deutlich sind die Parallelen in jüdischen Schriften, wovon Ryssel S. 56 Beispiele aus ziemlich jungen, Funk 54 ff. aus älteren Quellen mitteilen. Nach Parisot LVII endlich ist diese Psychologie noch heute bei den Nestorianern zu Hause.

Guten und ganz Schlechten kommen nicht ins Gericht, sondern es ergeht ihnen, wie eben geschildert, wobei die Gerechten sogleich als Richter über die anderen fungieren 359_{25}, 360_{3} ff. Die übrigen Sünder aber werden gerichtet und empfangen Lohn und Strafe je nach Leistung 360_{19} ff., denn die Belohnung so gut wie die Strafe 361_{15} ff., 362_{14} ff. sind abgestuft, wie ja auch weltliche Fürsten es so mit Lohn und Strafe halten. Der Ort der Verdammnis ist die Unterwelt 363_{15}. Himmel aber und Erde werden vergehen 228_{1} und Gott wird etwas Neues schaffen; das wird das Himmelreich sein, gleichviel ob es im Himmel oder auf Erden sich befindet 364_{11}. Eine ansprechende Schilderung der Seligkeit hat Afrahat 356_{12} ff. versucht: das Fehlen der Sünde ists vor allem, was die zukünftige Welt so begehrenswert macht. Eine Menge Namen für sie zählt er 358_{9} auf, ist sich aber dabei wohl bewußt, daß sie nur vergleichsweise das Unnennbare andeuten können.[1])

Anhang: Die Geschichte der Auferstehungshoffnung.

Mit dem Vorhergehenden sind die eigentlichen eschatologischen Ausblicke erschöpft. Ganz interessant sind aber auch die Überblicke über die Geschichte der Auferstehungsoffenbarung, wie sie in VIII und XXII, unter sich etwas verschieden, gegeben sind.

Nach VIII war von je unter den Frommen die Hoffnung auf neues Leben vorhanden 134_{1} ff. Schon Jakob begehrte, als er mit seinen Vätern zusammen bestattet sein wollte, das nur, um mit ihnen bei der Auferstehung vereinigt zu sein, 134_{13}, und so die anderen alle. Sie haben es in ihren Worten und Taten gezeigt 136_{18}, 137_{7} (Elias, Elisa zweimal, Hesekiel 37). Aber

[1]) Daß, wie Funk S. 56 behauptet, in XXII Afrahat seine frühere Theorie verlasse, um eine Vergeltung schon zwischen Tod und Auferstehung anzunehmen, dünkt mir nicht richtig; denn 352_{28} schreibt den toten Frevlern tatsächlich Bewußtlosigkeit zu und 356_{12} ist doch wohl vom Leben im Himmel nach der Auferstehung die Rede. Für Funks Annahme spricht die Reihenfolge. Aber die ist doch bei Afrahat oft so sprunghaft, daß man sichere Schlüsse daraus nicht ziehen kann. Dagegen spricht, daß die Gerechten bis zur Auferstehung unter der Gewalt des Todes, in seiner Behausung, auch nach XXII sind $359_{6.10}$, woraus sie von Christus befreit werden müssen.

Hesekiel mußte noch zweimal rufen, und sogar Jesus in seiner ersten Ankunft bedurfte einer zweimaligen Anrede an die Toten, ehe sie erwachten.[1]) Denn der Erfolg nach einmaligem Rufen ist für Christus am Ende aufbehalten 138$_{7, 36}$.

Nach XXII hat hingegen erst Moses verkündet, daß des Todes Reich ein Ende haben soll Dt. 33$_{6}$[2]) Ex. 3$_{6}$, und der Tod, der bis dahin gemeint hatte, er solle unumschränkte Macht über die Menschen besitzen, fing an zu zittern und erkannte das Ende seines Regimentes 350$_{1}$ ff. Dabei ist der Tod als Person, Herrscher der Unterwelt, nicht bloß als Personifikation gedacht. In gleichem Sinne belehrte ihn die Befreiung des Henoch und Elias vom Todesgeschick 350$_{22}$. Aber definitiv ward seine Macht gebrochen, als Jesus, der Mörder des Todes 351$_{3}$, in die Unterwelt kam[3]), einen Teil der Toten mit sich führte und die Verheißung des Lebens als ein langsam wirkendes Gift dem Tode hinterließ 351$_{34}$.

---

[1]) Freilich finden wir diese Verdoppelung: Mägdlein, Mägdlein und Jüngling, Jüngling weder in unseren Evangelien, noch in unseren Zeugen fürs Diat. 12$_{29}$, 11$_{20}$. Aber Wellhausen, Kommentar zu Marc. 5$_{14}$, will den Evangelientext nach Afrahat ändern.

[2]) Dies Zitat ist (vgl. Bert 350 Anm. 1) weder von Bert noch von Bickell in dem von Afrahat gemeintem Sinne wiedergegeben. Man muß nach Anleitung von 135$_{11}$ übersetzen: „Ruben wird leben und nicht sterben und wird in der Zahl (der Auserwählten) sein."

[3]) Näheres über die Höllenfahrt und ihre höchst dramatische Ausmalung Seite 49f., bei der Frage der apokryphen Evangelienbestandteile.

Schluß.

Hier nehmen wir von Afrahat Abschied und blicken noch einmal zurück. Wir lernten einen Kleriker von hohem Range kennen, der mit starkem Bewußtsein seiner Autorität Bescheidenheit, mit unerbittlicher sittlicher Strenge, zumal gegen sich und seine Kollegen, zarte seelsorgerliche Milde, dogmatische und kultische Weitherzigkeit verband. Seine Wissenschaft darf nicht an den Maßstäben alexandrinischer und antiochenischer Gelehrsamkeit gemessen werden. Aber seine ungeheure Bibelkenntnis und die trotz mancher Kuriositäten echt christliche Auslegung der Schrift muß uns Achtung vor dem Eifer und der Wärme einflößen, mit der er seine theologischen Studien betrieben hat. Vor allem ist es seine kindliche Frömmigkeit, die uns den Mann nahe bringt, der vor mehr als anderthalb Jahrtausenden an der Ostgrenze antiker Kultur lebte. Alles in allem erhalten wir den Eindruck einer, mit Nöldeke zu reden, liebenswürdigen Persönlichkeit.

Diese Eigenschaften haben ihm wohl das Vertrauen seines Freundes und die hohe Würde in seiner heimatlichen Kirche eingebracht. Aber sie vermochten nicht, ihn als Schriftsteller der Nachwelt zu empfehlen, die von ihren Führern Vertrautheit mit griechischer Wissenschaft voraussetzte, während sie unserem Verfasser abging. Für unsre theologische Erkenntnis ist er gerade darum so wertvoll. Denn er ist mit Ausnahme des NTs fast der einzige Zeuge eines von philosophischer Spekulation freigebliebenen Christentums. Unter diesem Gesichtspunkte würdigt ihn vor allem Burkitt in seinen beiden Schriften. Indes möchte ich dieser starken Betonung eines r e i n semitischen Christentumes, das wir angeblich bei Afrahat finden, doch selbst

ein Bedenken entgegenstellen. Er hat mit dem NT durch die Vermittelung des Paulus und des Johannesevangeliums manches aufgenommen, was dem rein semitischen Christentum eines Jakobus von Jerusalem fremd gewesen sein wird. Auch findet sich — vgl. Antonellis Kommentar — eine so weitgehende Übereinstimmung mit anderen altchristlichen Schriftstellern in exegetischen und anderen Einzelheiten, die nicht ohne weiteres selbstverständlich sind, daß man doch die Frage nach der geschichtlichen Ableitung von Afrahats Christentum so schnell nicht erledigen kann. Sie ginge über den Rahmen dieser Arbeit weit hinaus. Dazu bedürfte es einer vollständigen Vergleichung unserer Schriften erstens mit dem ganzen vornicänischen christlichen Schrifttum, um das Gemeinchristliche, und sodann mit Efräm, Cyrillonas und anderen wenig späteren Syrern, um das Gemeinsyrische bei unserem Verfasser herauszustellen. Inzwischen bleibt es richtig, daß wir in dem wesentlich religiös und ethisch interessierten Christentume Afrahats den verhältnismäßig vom Griechentum unabhängigsten Jünger Jesu der alten Zeit vor uns haben.

Literatur zu Afrahat.

I. Allgemein.

A. Ausgaben.

1. Wright, The homilies of Aphraates, the Persian Sage. Vol. I. The syriac Text. (Vol. II, englische Übersetzung, ist nicht erschienen.) London 1869. Vollständig.
2. Graffin, Patrologia Syriaca. Pars. I. tom. 1. Parisot, Aphraatis demonstrationes I—XXII mit ausführlicher Einleitung und lateinischer Übersetzung. Paris 1894. (Die Fortsetzung ist noch nicht erschienen.)

B. Übersetzungen.

3. Antonelli, Sancti Jacobi Nisibeni Sermones, Romae 1756; alte armenische Übersetzung von I—XIX und moderne lateinische Afterübersetzung mit Anmerkungen. — Die Abdrucke beider Texte verzeichnet bei Bert XXX 14 ff.
   Parisot, moderne lateinische Übersetzung von I—XXII, siehe unter 2.
4. Alte äthiopische Übersetzung von V in einer Pariser Handschrift, siehe bei Parisot XXXIX.
5. Bert, Aphrahats, des persischen Weisen, Homilien; aus dem Syrischen übersetzt und erläutert. TU III 3.4. (vollständig). Leipzig 1888, deutsch.
6. Bickell, Ausgewählte Abhandlungen des Bischofs Jakob Aphraates von Mar Matthäus, in Thalhofers Bibliothek der Kirchenväter. Kempten 1874. I—IV, VII, VIII, XII, XVIII, XXII. Deutsch.
   Lateinische Übersetzung von XXI und beträchtliche Stücke aus anderen Abhandlungen bei Forget, siehe unter 11.
7. Budge, the discourses of Philoxenus II, pg. CLXXV ff. (englische Übersetzung von I enthaltend). London 1894.
8. Gwynn, select works of Efraim and Afraates, in: Nicene and Postnicene Fathers, New Series, Bd. XIII (war mir trotz mehrfacher freundlicher Bemühung der Leipziger Universitätsbibliothek nicht zugänglich). Englisch.

C. Allgemeine Einleitungen und Monographien.

9. Die Prolegomena zu den Ausgaben und Übersetzungen.

10. Sasse, Prolegomena in Aphraatis, sapientis Persae, sermones homileticos. Diss. phil. Lips. 1879.
11. Forget, De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae. Löwen 1882. (Theologische Doktorarbeit!)
12. Schönfelder, Aus und über Aphraates. ThQ 1878.
13. Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber. Gotha 1883.
14. (E. Hartwig, Untersuchungen zur Syntax des Aphraates.)

D. Lehrbücher und Sammelwerke. (Nur die ausführlicheren Erwähnungen.)

15. Wright, A short history of Syriac Litterature (SL). London 1894. Erweiterter Sonderdruck aus der Encyclopaedia Britannica 1887, vol. XXII.
16. Duval, Anciennes littératures chrétiennes II: La littérature syriaque.
17. F. Crawford Burkitt, Early Christianity outside the Roman Empire. Cambridge 1902. (ECo).
18. ders., Early Eastern Christianity. St. Margaret's Lectures 1904 on the syriac speaking church. London 1904. (EEC).
19. Bardenhewer, Patrologie[2] pg. 338—340. Freiburg 1901.
20. Josephi Fessler institutiones patrologiae, denuo recensuit Jungmann II, pg. 47 ff., Oeniponte 1892.
21. Moeller, Lehrbuch der Kirchengeschichte[1] I, 1889. Freiburg. Siehe das Register s. v. Aphraates.
22. von Schubert, 2. Aufl. des vorigen Buches. Tübingen-Leipzig 1902. Siehe das Register s. v. Aphraates.
23. E. Nestle, in RE[3] I, 611, s. v. Aphraates; XIX, 299, s. v. Syrische Kirche.
24. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[3]. Freiburg-Leipzig 1894. (DG; die Seitenzahlen zitiere ich nach der 2. Auflage.)
25. ders., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I. Leipzig 1893.
26. ders., Das NT ums Jahr 200 (NT 200). Freiburg 1890.
27. R. Seeberg, Dogmengeschichte I S. 133. Leipzig 1895.
28. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des NT lichen Kanons. Erlangen 1881 ff. Leipzig 1891 ff. (FGK).
29. ders., Geschichte des NT lichen Kanons (GK). Erlangen 1888. E. und Lpz. 1890.
30. ders., Grundriß der Geschichte des NT lichen Kanons (GrGK). Leipzig 1901.

E. Besprechungen.

Zu Wright:	Nöldeke in GGA 1869, pg. 1521/32.
Zu Bert:	Wellhausen in ThLZ 1889, Sp. 77.
	Bonwetsch in ThLB 1889, Sp. 267.
	Woods in Classical Review III. Dez. 1889.
Zu Sasse:	Bardenhewer in ZkTh, 1879, 369 f.
Zu Burkitt EEC:	Nöldeke in GGA 1905, S. 80 ff.

II. Literatur zu den einzelnen Kapiteln.

AT licher Kanon: A. S. Lewis, Studia Sinaitica I. London 1894.

NT licher Kanon: Zahn, FGK I, 369 ff., II, 556 ff. GrGK 48. — Julius Bewer, The history of the NT canon in the Syriac Church, in American Journal of Theology 1900, pg. 64 ff., 345 ff. — Martin, Introduction à la critique textuelle du NT. Tome I, pg. 186 ff. — Harnack, NT 200, pg. 90 ff.

Diatessaron speziell: Zahn, RE^{3} V 653, s. v. Evangelienharmonie. — Stenning, Diatessaron, in Hastings Dictionary of the Bible, Extra volume 451 ff. — Harnack, LG I, 493 ff. — Zahn, FGK I$_{1}$, GK II, 530 ff. — Sellin, FGK IV, 225 ff. — Hjelt, ibid. VII$_{1}$. — Baethgen, Evangelienfragmente. Leipzig 1885. — Hogg, The Diatessaron of Tatian in Antenicene Christian Library, additional Volume (Diat$_{ar}$). — Hill, St. Ephraems Gospel Commentary (Diat$_{efr}$). Edinburg 1896.

Agrapha: Resch, Agrapha TU V$_{4}$. Ropes, Die Sprüche Jesu TU XIV$_{2}$.

Apostolos: W. Bauer, Der Apostolos der Syrer. Gießen 1903. — Jülicher in ThLZ 1889, Sp. 164. — Vetter, Der dritte Korintherbrief. Wien 1894.

Auslegung: Diestel, Geschichte des AT in der christlichen Kirche. Jena 1869.

Symbol: Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensbekenntnisse der alten Kirche^{3}. Breslau 1897, S. 20. — Kattenbusch, Das apostolische Symbol. Leipzig 1894. 1900; besonders I, 249. — Bönhoff, Ein eigentümliches Glaubensbekenntnis. Sächsisches Kirchen- und Schulblatt, 1903, Nr. 11. — Lenk, Das „eigentümliche Glaubensbekenntnis" des Aphraates von einer anderen Seite beleuchtet, ib. Nr. 18. — Bert, S. 16 Anm. 1. — Zahn, ZWL 1881, pg. 308. — Harnack, DG, passim. — Conolly, Early Syriac Creed ZNW, 1906, 3.

Jüdisches: Sal. Funk, Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, des persischen Weisen. Diss. phil. Lips. 1891.

„Mönchtum": Weingarten, RE^{3} X, 776, s. v. Mönchtum. — Grützmacher, ibid. RE^{3} XIII, 214 ff. — Ryssel, Notiz über die Anfänge des Mönchtums in Syrien, ThLZ 1885, Sp. 387. — H. Achelis, Virgines subintroductae. Leipzig 1902.

Zur **Christologie:** Joh. Reil, Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi. Leipzig 1904, speziell S. 34 Anm. 7.

Pascha: Preuschen, Passah, altkirchliches und Passahstreitigkeiten, RE^{3} XIV, 725 ff. — Drews, Passah, altkirchliches, liturgisch, RE^{3} XIV, 734 ff.

Eschatologie: O. Braun, Die Eschatologie in den syrischen Kirchen ZkTh 1892, S. 273 ff. — Schönfelder, siehe unter I C.

Abkürzungen.

BO Assemani, Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana I. Romae 1719.
can. Sin. Das Verzeichnis der biblischen Bücher in Lewis, Studia Sinaitica I. London 1894, S. 11.
Diat. Tatians Diatessaron.
Doctr. Add. Doctrina Addaei, ed. G. Philipps (The doctrine of Addai, London 1876).
Pesch. Peschittha, ed. Lee AT, London 1823/4. NT 1826.
Syr_{cur}. Cureton, Remains of a very ancient recension of the four gospels . . . . London 1858.
Syr_{pesch}, siehe Pesch.
Syr_{sin}. The four gospels in Syriac; transscribed from the Syriac Palimpsest, by Bensly, Burkitt, Harris, Lewis. Cambridge 1894.
SOR Seder olam rabba in Meyer, chronicon Hebraeorum maius et minus, Amstelodami 1699.
Thes. Syr. Thesaurus Syriacus, collegerunt . . . . edidit R. Payne Smith. Oxonii 1868 sq.

Im Übrigen vergleiche man das obige Literaturverzeichnis und die Liste der Abkürzungen in Moeller-v. Schuberts Kirchengeschichte[2] I, pg. XVII.

Vergleichende Übersicht der Seitenzahlen in Wrights Ausgabe und Berts Übersetzung.

I. Bert-Wright.

Die Zahl in der zweiten Spalte gibt nach Seiten und Zeilen von Wright das Ende der bei Bert entsprechenden Seite (Sp. 1) an.

Abh.	Bert	Wright	Abh.	Bert	Wright	Abh.	Bert	Wright	Abh.	Bert	Wright
Ep.int.	1	4_{16}		30	36_{4}		59	67_{16}		88	102_{fin}
	2	5_{fin}		31	37_{10}		60	68_{18}	VI	89	103_{3}
I	3	7_{4}		32	38_{14}		61	69_{16}		90	104_{6}
	4	8_{14}		33	39_{23}		62	71_{5}		91	105_{10}
	5	10_{2}		34	41_{1}		63	73_{12}		92	106_{14}
	6	11_{6}		35	41_{2}		64	74_{1}		93	108_{1}
	7	12_{13}		36	41_{4}		65	75_{4}		94	109_{5}
	8	13_{14}		37	41_{11}		66	76_{16}		95	110_{12}
	9	15_{2}		38	42_{9}		67	78_{3}		96	111_{19}
	10	16_{12}		39	43_{11}		68	78_{fin}		97	113_{4}
	11	17_{20}		40	43_{fin}	V	69	79_{3}		98	114_{14}
	12	19_{5}	III	41	44_{18}		70	79_{10}		99	115_{21}
	13	20_{11}		42	46_{6}		71	81_{5}		100	117_{3}
	14	21_{12}		43	47_{11}		72	82_{11}		101	118_{8}
	15	21_{20}		44	48_{16}		73	83_{16}		102	119_{17}
	16	22_{12}		45	50_{1}		74	84_{19}		103	120_{13}
	17	22_{14}		46	51_{9}		75	86_{1}		104	122_{4}
	18	22_{19}		47	52_{12}		76	87_{9}		105	123_{10}
	19	23_{fin}		48	54_{1}		77	88_{11}		106	124_{21}
II	20	24_{5}		49	55_{10}		78	89_{16}		107	126_{3}
	21	25_{17}		50	56_{18}		79	90_{23}		108	127_{11}
	22	27_{5}		51	58_{4}		80	92_{7}		109	128_{20}
	23	28_{8}		52	59_{fin}		81	93_{17}		110	130_{10}
	24	29_{16}	IV	53	61_{5}		82	95_{9}		111	131_{18}
	25	30_{22}		54	62_{10}		83	96_{14}		112	133_{3}
	26	32_{7}		55	63_{13}		84	98_{4}		113	133_{fin}
	27	33_{14}		56	64_{14}		85	99_{9}	VII	114	135_{1}
	28	35_{6}		57	65_{10}		86	100_{17}		115	136_{8}
	29	35_{14}		58	66_{8}		87	101_{23}		116	137_{15}

Abh.	Bert	Wright	Abh.	Bert	Wright	Abh.	Bert	Wright	Abh.	Bert	Wright
	117	138_{19}		160	195_{3}		203	241_{6}		246	290_{15}
	118	140_{5}		161	196_{14}		204	242_{14}		247	291_{18}
	119	141_{9}		162	198_{1}		205	243_{17}		248	293_{3}
	120	142_{16}		163	199_{9}		206	244 fin		249	294_{9}
	121	144_{8}		164	200_{12}	XIV	207	245_{2}		250	295_{17}
	122	145_{13}		165	201 fin		208	245_{4}		251	296_{20}
	123	146_{19}	XI	166	203_{4}		209	246_{6}		252	298_{2}
	124	148_{6}		167	204_{11}		210	247_{13}		253	299_{5}
	125	149_{13}		168	205_{13}		211	248_{13}		254	300_{15}
	126	150_{16}		169	206_{15}		212	249_{15}		255	302_{2}
	127	151_{21}		170	207_{19}		213	250_{20}		256	303_{5}
	128	153_{10}		171	209_{2}		214	251_{8}		257	304_{5}
	129	153 fin		172	210_{3}		215	252_{12}		258	305 fin
VIII	130	155_{10}		173	211_{8}		216	253_{13}	XV	259	307_{8}
	131	156_{16}		174	212_{14}		217	254_{16}		260	308_{17}
	132	157_{17}		175	213_{18}		218	255_{24}		261	310_{6}
	133	159_{8}		176	214_{22}		219	257_{6}		262	311_{15}
	134	160_{18}		177	215_{23}		220	258_{9}		263	312_{21}
	135	162_{4}		178	216 fin		221	259_{14}		264	314_{3}
	136	163_{12}	XII	179	217_{3}		222	260_{14}		265	315_{11}
	137	164_{20}		180	217_{4}		223	261_{17}		266	316_{19}
	138	166_{6}		181	217_{6}		224	263_{2}		267	318_{4}
	139	167_{14}		182	217_{8}		225	264_{5}		268	319_{9}
	140	169_{5}		183	217_{9}		226	265_{11}		269	319 fin
	141	170_{14}		184	218_{3}		227	266_{9}	XVI	270	321_{8}
	142	172_{6}		185	219_{7}		228	267_{19}		271	322_{12}
	143	173_{18}		186	220_{10}		229	269_{1}		272	323_{18}
	144	174 fin		187	221_{14}		230	270_{9}		273	325_{5}
IX	145	175_{13}		188	222_{14}		231	271_{15}		274	326_{13}
	146	177_{8}		189	223_{21}		232	272_{21}		275	328_{5}
	147	178_{14}		190	225_{1}		233	274_{5}		276	329_{11}
	148	179_{21}		191	226_{6}		234	275_{12}		277	330_{17}
	149	181_{1}		192	227_{13}		235	276_{14}		278	331 fin
	150	182_{11}		193	228_{15}		236	277_{19}	XVII	279	332_{2}
	151	183_{17}		194	229_{18}		237	279_{7}		280	334_{1}
	152	185_{3}		195	230 fin		238	280_{13}		281	335_{9}
	153	186_{11}	XIII	196	232_{5}		239	282_{2}		282	336_{13}
	154	187_{2}		197	233_{8}		240	283_{7}		283	338_{1}
	155	188_{9}		198	234_{14}		241	284_{14}		284	339_{9}
	156	189_{16}		199	235_{19}		242	285_{22}		285	340_{13}
	157	190 fin		200	237_{5}		243	287_{3}		286	341_{21}
X	158	192_{8}		201	238_{8}		244	288_{7}		287	343_{5}
	159	193_{16}		202	239_{16}		245	289_{9}		288	344_{9}

Abh.	Bert	Wright	Abh.	Bert	Wright	Abh.	Bert	Wright	Abh.	Bert	Wright
	289	344 fin		322	387_{7}		355	427_{13}		388	472_{20}
XVIII	290	346_{8}		323	388_{14}		356	428_{23}		389	473_{1}
	291	347_{16}		324	390_{1}		357	430_{7}		390	473_{2}
	292	349_{1}		325	391_{6}		358	431_{14}		391	473_{4}
	293	350_{13}		326	392_{6}		359	432_{18}		392	474_{14}
	294	351_{19}		327	392_{20}		360	433_{5}		393	476_{1}
	295	353_{7}		328	393 fin		361	435_{9}		394	477_{3}
	296	354_{10}	XXI	329	394_{10}		362	436_{17}		395	478_{13}
	297	355_{19}		330	396_{3}		363	437_{16}		396	479_{18}
	298	356 fin		331	397_{9}		364	438_{17}		397	481_{4}
XIX	299	358_{4}		332	398_{2}		365	440_{5}		398	482_{18}
	300	359_{13}		333	400_{15}		366	441_{12}		399	484_{3}
	301	360_{16}		334	402_{3}		367	443_{1}		400	485_{9}
	302	362_{4}		335	403_{7}		368	443 fin		401	486_{10}
	303	363_{11}		336	403_{19}	XXIII	369	447_{1}		402	487_{8}
	304	364_{19}		337	405_{1}		370	448_{5}		403	488_{9}
	305	366_{3}		338	406_{5}		371	449_{12}		404	489_{12}
	306	367_{9}		339	407_{7}		372	451_{2}		405	491_{2}
	307	368_{16}		340	408_{11}		373	452_{9}		406	492_{8}
	308	369_{22}		341	409_{18}		374	453_{17}		407	493_{10}
	309	371_{6}		342	410_{21}		375	455_{7}		408	494_{18}
	310	372_{8}		343	412_{5}		376	456_{10}		409	496_{5}
	311	373_{11}		344	413_{13}		377	457_{19}		410	497_{13}
	312	374_{20}		345	414_{17}		378	459_{8}		411	499_{2}
	313	376_{4}		346	416_{1}		379	460_{13}		412	500_{12}
	314	376 fin		347	417_{9}		380	462_{3}		413	502_{4}
XX	315	378_{4}		348	418 fin		381	463_{14}		414	502_{13}
	316	379_{12}	XXII	349	420_{3}		382	465_{4}		415	505_{4}
	317	380_{21}		350	421_{9}		383	466_{12}		416	506_{13}
	318	381_{9}		351	422_{15}		384	467_{19}		417	507_{16}
	319	383_{15}		352	423_{20}		385	469_{5}		418	508 fin
	320	384_{20}		353	425_{4}		386	470_{13}			
	321	385_{19}		354	426_{9}		387	471_{20}			

II. Wright-Bert.

Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert
Ep.int.	4	2_{8}		8	5_{9}		12	8_{12}		16	11_{11}
	5	2 fin		9	5_{34}		13	9_{11}		17	12_{2}
I	6	3_{21}		10	6_{24}		14	9_{32}		18	12_{31}
	7	4_{21}		11	7_{20}		15	10_{22}		19	13_{22}

Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert
	20	14_{18}		63	56_{13}		106	93_{10}		149	126_{15}
	21	16_{3}		64	57_{11}		107	93_{39}		150	127_{9}
	22	19_{6}		65	58_{20}		108	94_{30}		151	128_{1}
	23	19 fin		66	59_{18}		109	95_{22}		152	128_{27}
II	24	21_{16}		67	60_{9}		110	96_{14}		153	129 fin
	25	22_{7}		68	61_{5}		111	97_{3}	VIII	154	130_{16}
	26	22_{32}		69	62_{5}		112	97_{32}		155	131_{13}
	27	23_{23}		70	62_{30}		113	98_{20}		156	132_{8}
	28	24_{18}		71	63_{22}		114	99_{13}		157	133_{1}
	29	25_{7}		72	64_{12}		115	100_{1}		158	133_{28}
	30	26_{1}		73	64_{36}		116	100_{31}		159	134_{17}
	31	26_{26}		74	65_{31}		117	101_{25}		160	135_{5}
	32	27_{20}		75	66_{20}		118	102_{14}		161	135_{34}
	33	28_{8}		76	67_{6}		119	103_{13}		162	136_{21}
	34	28_{33}		77	67_{34}		120	104_{12}		163	137_{12}
	35	30_{6}		78	68 fin		121	104_{34}		164	138_{3}
	36	31_{24}	V	79	71_{8}		122	105_{21}		165	138_{29}
	37	32_{16}		80	71_{31}		123	106_{14}		166	139_{19}
	38	33_{11}		81	72_{23}		124	107_{1}		167	140_{8}
	39	34_{3}		82	73_{18}		125	107_{24}		168	140_{30}
	40	34_{31}		83	74_{12}		126	108_{22}		169	141_{17}
	41	38_{16}		84	75_{3}		127	109_{13}		170	142_{7}
	42	39_{20}		85	75_{26}		128	109_{37}		171	142_{30}
	43	40 fin		86	76_{25}		129	110_{26}		172	143_{20}
III	44	42_{2}		87	77_{19}		130	111_{14}		173	144_{15}
	45	42_{32}		88	78_{16}		131	112_{5}		174	144 fin
	46	43_{24}		89	79_{9}		132	112_{32}	IX	175	146_{1}
	47	44_{14}		90	80_{1}		133	113 fin		176	146_{27}
	48	45_{8}		91	80_{28}	VII	134	114_{17}		177	147_{19}
	49	45_{37}		92	81_{19}		135	115_{28}		178	148_{8}
	50	46_{27}		93	82_{6}		136	116_{19}		179	149_{3}
	51	47_{20}		94	82_{24}		137	117_{11}		180	149_{28}
	52	48_{12}		95	83_{17}		138	118_{4}		181	150_{24}
	53	48_{37}		96	84_{8}		139	118_{30}		182	151_{14}
	54	49_{25}		97	84_{32}		140	119_{25}		183	152_{5}
	55	50_{16}		98	85_{24}		141	120_{15}		184	152_{35}
	56	51_{7}		99	86_{16}		142	121_{5}		185	153_{24}
	57	51_{30}		100	87_{6}		143	121_{28}		186	154_{12}
	58	52_{17}		101	88_{2}		144	122_{21}		187	155_{26}
	59	52 fin		102	88 fin		145	123_{11}		188	156_{15}
IV	60	53_{25}	VI	103	90_{19}		146	124_{3}		189	157_{4}
	61	54_{26}		104	91_{21}		147	124_{29}		190	157 fin
	62	55_{20}		105	92_{16}		148	125_{23}	X	191	158_{19}

Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert
	192	159_{18}		235	200_{4}		278	237_{30}		321	271_{21}
	193	160_{8}		236	200_{34}		279	238_{19}		322	272_{9}
	194	160_{22}		237	201_{25}		280	239_{8}		323	273_{3}
	195	161_{19}		238	202_{18}		281	239_{34}		324	273_{30}
	196	162_{10}		239	203_{4}		282	240_{29}		325	274_{21}
	197	162_{36}		240	203_{21}		283	241_{19}		326	275_{9}
	198	163_{26}		241	204_{20}		284	242_{11}		327	275_{32}
	199	164_{22}		242	205_{12}		285	243_{3}		328	276_{24}
	200	165_{9}		243	206_{5}		286	243_{33}		329	277_{15}
	201	165_{fin}		244	206_{fin}		287	244_{24}		330	278_{1}
XI	202	166_{20}	XIV	245	209_{9}		288	245_{23}		331	278_{fin}
	203	167_{25}		246	210_{18}		289	246_{18}	XVII	332	280_{14}
	204	168_{19}		247	211_{15}		290	247_{12}		333	281_{1}
	205	169_{18}		248	212_{13}		291	248_{6}		334	281_{26}
	206	170_{13}		249	213_{8}		292	248_{33}		335	282_{26}
	207	171_{7}		250	214_{3}		293	249_{26}		336	283_{11}
	208	171_{36}		251	215_{19}		294	250_{15}		337	283_{37}
	209	172_{33}		252	216_{13}		295	251_{11}		338	284_{27}
	210	173_{27}		253	217_{15}		296	252_{7}		339	285_{17}
	211	174_{20}		254	218_{8}		297	252_{36}		340	286_{11}
	212	175_{12}		255	219_{2}		298	253_{27}		341	287_{3}
	213	176_{8}		256	219_{30}		299	254_{19}		342	287_{32}
	214	177_{3}		257	220_{24}		300	255_{11}		343	288_{23}
	215	178_{3}		258	221_{22}		301	255_{37}		344	289_{fin}
	216	178_{fin}		259	222_{16}		302	256_{29}	XVIII	345	290_{15}
XII	217	184_{10}		260	223_{13}		303	257_{19}		346	291_{16}
	218	185_{29}		261	224_{7}		304	258_{23}		347	292_{10}
	219	186_{24}		262	224_{35}		305	258_{fin}		348	292_{38}
	220	187_{19}		263	225_{27}	XV	306	259_{17}		349	293_{24}
	221	188_{14}		264	226_{24}		307	260_{17}		350	294_{14}
	222	189_{13}		265	227_{15}		308	261_{5}		351	295_{3}
	223	190_{7}		266	228_{15}		309	261_{30}		352	295_{28}
	224	190_{37}		267	229_{7}		310	262_{21}		353	296_{22}
	225	191_{29}		268	229_{35}		311	263_{6}		354	297_{14}
	226	192_{22}		269	230_{26}		312	264_{5}		355	298_{2}
	227	193_{15}		270	231_{19}		313	264_{33}		356	298_{fin}
	228	194_{13}		271	232_{11}		314	265_{23}	XIX	357	299_{20}
	229	195_{9}		272	233_{2}		315	266_{13}		358	300_{21}
	230	195_{fin}		273	233_{31}		316	267_{3}		359	301_{14}
XIII	231	196_{22}		274	234_{23}		317	267_{30}		360	302_{5}
	232	197_{26}		275	235_{17}		318	268_{26}		361	302_{32}
	233	198_{18}		276	236_{13}		319	269_{fin}		362	305_{23}
	234	199_{14}		277	237_{3}	XVI	320	270_{16}		363	304_{12}

Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert	Abh.	Wright	Bert
	364	305$_{3}$		401	334$_{33}$		438	365$_{4}$		475	393$_{39}$
	365	305$_{28}$		402	335$_{27}$		439	365$_{22}$		476	394$_{30}$
	366	306$_{24}$		403	337$_{2}$		440	366$_{22}$		477	395$_{27}$
	367	307$_{18}$		404	337$_{22}$		441	367$_{11}$		478	396$_{12}$
	368	308$_{7}$		405	338$_{28}$		442	367$_{36}$		479	397$_{7}$
	369	308$_{37}$		406	339$_{24}$		443	368 fin		480	397$_{34}$
	370	309$_{30}$		407	340$_{22}$	XXIII	444	—		481	398$_{18}$
	371	310$_{21}$		408	341$_{16}$		445	—		482	399$_{2}$
	372	311$_{22}$		409	342$_{4}$		446	368$_{23}$		483	399$_{27}$
	373	312$_{12}$		410	343$_{1}$		447	370$_{26}$		484	400$_{24}$
	374	313$_{1}$		411	343$_{30}$		448	371$_{21}$		485	401$_{21}$
	375	313$_{29}$		412	344$_{20}$		449	372$_{10}$		486	402$_{26}$
	376	314 fin		413	345$_{14}$		450	372$_{36}$		487	403$_{27}$
XX	377	315$_{18}$		414	346$_{6}$		451	373$_{26}$		488	404$_{20}$
	378	316$_{20}$		415	346$_{32}$		452	374$_{17}$		489	405$_{8}$
	379	317$_{10}$		416	347$_{25}$		453	375$_{4}$		490	405$_{34}$
	380	318$_{1}$		417	348$_{12}$		454	375$_{29}$		491	406$_{27}$
	381	318$_{27}$		418	348 fin		455	376$_{19}$		492	407$_{18}$
	382	319$_{16}$	XXII	419	349$_{22}$		456	377$_{13}$		493	408$_{14}$
	383	320$_{7}$		420	350$_{21}$		457	378$_{1}$		494	409$_{2}$
	384	321$_{2}$		421	351$_{18}$		458	378$_{27}$		495	409$_{29}$
	385	322$_{3}$		422	352$_{9}$		459	379$_{21}$		496	410$_{22}$
	386	322$_{30}$		423	353$_{1}$		460	380$_{10}$		497	411$_{11}$
	387	323$_{19}$		424	353$_{31}$		461	380$_{34}$		498	411$_{35}$
	388	324$_{11}$		425	354$_{26}$		462	381$_{21}$		499	412$_{21}$
	389	324$_{36}$		426	355$_{20}$		463	382$_{7}$		500	413$_{9}$
	390	325$_{26}$		427	356$_{12}$		464	382$_{33}$		501	413$_{32}$
	391	326$_{18}$		428	357$_{2}$		465	383$_{23}$		502	414$_{19}$
	392	328$_{3}$		429	357$_{28}$		466	384$_{11}$		503	415$_{8}$
	393	328 fin		430	358$_{19}$		467	385$_{2}$		504	415$_{29}$
XXI	394	330$_{7}$		431	359$_{12}$		468	385$_{30}$		505	416$_{21}$
	395	330$_{33}$		432	360$_{5}$		469	386$_{20}$		506	417$_{11}$
	396	331$_{23}$		433	360$_{29}$		470	387$_{11}$		507	417$_{32}$
	397	332$_{13}$		434	361$_{26}$		471	388$_{1}$		508	418 fin
	398	332$_{32}$		435	362$_{17}$		472	389$_{2}$			
	399	333$_{19}$		436	363$_{8}$		473	392$_{19}$			
	400	334$_{10}$		437	364$_{4}$		474	393$_{11}$			

Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW.

928823

Schwen
Afrahat...

JUL 12	J Henry Geinapp	JUL 26
AUG 5	J Henry Geinapp	AUG 22
JUL 19 34	J Henry Geinapp	JUL 30
	J Henry Geinapp	
JUN 25 35		
	Prof. Vööbus	
	Prof Vööbus	
	Prof. Vööbus	
SEP 2 3 1966		
	Prof. Vööbus	
	Prof. Vööbus	
	Prof. Vööbus	
	A. A. Isenberg	

Afrahat...

JUL 2 '34 J. Henry Greenapp
JUL 28 141 Goodspeed
AUG 9 '34 J. Henry Greenapp
AUG 22 '34 141 Goodspeed
JUL 19 '34
JUL 30 '34
5 J. Henry Greenapp
141 Goodspeed
JUN 25 '36

Prof. Vööbus
Chicago Lutheran Seminary
Prof. Vööbus
Chicago Lutheran Seminary
NOV 18 1947

Druck von Trowitzsch &

owitzsch & Sohn, Berlin SW.